

1089
51A

مَا شَاءَ اللَّهُ لَا مُقْوَنَ إِلَّا بِاللَّهِ

بفضل عالم کلیات جزئیات جهان تربیت مبنیة بر کمال انواع و خباصت انسان و حلوان جزئیات



با اهتمام حاجی حضرت عطاء رتبان محمد عبده الرحمن است گرفته برادر مظلوم محمد مصطفی خان مغفور

مکتوبه حضرت آقا میرزا محمد تقی خان

وان هو العلم الحصولي الاحداث اذا تقدم بقدمه مجاميع مع كل شئ المحصور فاذا سلب الكل ولا يصح ان يراد بها البعديّة الذاتية
وهذا مرتبة المعلوم فيجوز ان يراد بالموصوف المعلوم ويصح قوله يتحقق كل فرد منه بل لا كلفة ولا يحصى ما فيه من الاختلاف
اما اول افلا تهم صرحا ان شئ اذا حصل في الذهن وقام به يكتنف بالعوارض الذهنيّة ويصير شئ صافيا ويترتب عليه
الاثار الخارجية وهذا هو الوجود الذي يحذف وجوده الخارجى ثم اذا لاحظ العقل مع قطع النظر عن القياس بالذات
والاكتفاء بالعوارض الذهنيّة تصير بهيّة من حيث هي وليس لها وجود الا في لحاظ العقل وهذا الوجود يسمى وجودا
ظليا فالوجود الاول اصلي واقعي والثاني ظلي اعتباري متوقف على اعتبار العقل وتنفع على الاول تابع له كما صرح
كثير من المحققين فلا معنى لكونه مقدما بالذات على النحو الاول من الوجود واما ثانيا فلانه لما كان الوجود في كل
مساوقا للشخص فيه فالصورة من حيث هي هي الموجودة بالوجود الظلي لا بد ان تكون شخصا اذ لا معنى للوجود بدون الشخص
فلا يحلوا ان تكون متحدة مع الصورة القائمة بالذهن الموجودة فيه بالوجود الذي يحذف وجوده الخارجى
او مغايرة لها على الاول تكون ذلك الشخص بعينه فلا معنى لتقدم احدهما بالذات على الآخر وتغاير الاعتبار
بعد اتحاد المصداق لا يجدي في تقدم احدهما بالذات على الآخر شيئا وعلى الثاني تكون شخصا آخر واطلا: الشخص
اذا حصل في الذهن صورة واحدة بشهادة الضرورة ليس فيها تعدد وتغاير صلا لكن العقل يضرب من التحليل
الى الماهية والشخص ومصادقهما واحد بحيث قيل ما ذكره المتعذر انما يتم لو اراد البعديّة الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف
فلا يخفى سخا فته اذ لا يتصور تحقق كل فرد من العلم بعد تحقق الموصوف لوبعديّة بالذات الا اذا كان بين مصداقها تغاير ذاتي
ولعل هذا ظاهر غنى عن تجشم الابانة وغير خاف على المتتبع لكلامهم ان التغاير بين العلم والمعلوم عندهم اعتباري وذلك لانهم
صرحوا بان الصورة الحاصلة في الذهن من حيث انها قائمة به وكتنفه بالعوارض الذهنيّة علم ومن حيث هي هي
معلوم فمصادق العلم والمعلوم متحد بالذات على زعمهم انما التغاير بينهما بالاعتبار وقد جرى اشرار ايضا بهذا التحقيق
كما ينبغي انشار الله فلا يمكن ان يراد بالموصوف المعلوم سوا اراد بالبعديّة البعديّة الزمانية او البعديّة الذاتية اذ لا
يتحقق كل فرد بعد تحقق الموصوف ان يكون مصداقها متغايرا بالذات لا يكفي التغاير الاعتباري لتحقيق مصداق احدهما
بعد تحقق مصداق الآخر ولو بعديّة بالذات على انك ستعرف ان التغاير بين مصداقهما اصلا بنا على زعمهم
وانما التغاير بينهما بعد تحقق المصداق فكيف يكون احدهما مقدما على الآخر سيجي الكلام في تحقيق هذا المرام فيما بعد ان شاء الله تعالى
قوله وان هو العلم الحصولي آه يعني ان العلم الذي لا يجمع فرد من مع موصوفه اسي عالمه تحققات اسي حدودها
وان كان مجاميعه بقاء ليس العلم الحصولي الاحداث وذلك لما تقرّر في مقده من ثبوت مرتبة
العقل الهولاني التي تكون لنفس فيها خاليت عارية عن جميع العلوم والمعارف مع استبعادها بالذات
فثبتت هذه المرتبة تدل على ان علومنا بغير ذواتنا وصفاتنا بعد تحقق ذواتنا بعديّة بالذات

فد هذا المعنى كما يوجد في الحصول الحادث يوجد في الحصول المستديم ضرورة
اعتناء وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فيبقى المقسم وهو الحصول على اطلاقه

فما استحق التأخر الوجود الاول المتقدم حصل له الوجود ووصل الى الحصول من علمه ان كان له علمه واما المتقدم
يتوسط التأخر بينه وبين علمه في الوجود بل يصل الى الوجود لا عن التأخر وليس يصل الى التأخر الا على المتقدم ثم
كلام الشيخ في هذا المقام كما قال المصنف في المحاكمات لا يخلو عن حشوة لانه كان بكيفية ان يقول ذلك اذا كان وجوده
عن آخر فلا يستحق هذا الوجود اللاحق وجود الآخر وبقي الكلام حشوة لا طائل تحته وبهنا من الكلام بالايقون ذكره بهذا المقام
قوله اذ هذا المعنى آه لما كان قول الشارح تحقيق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف مجتلا لوجوهين الاول ان كل البعدية في قوله
بعد تحقق الموصوف على البعدية الزمانية ويكون معنى كلامه ما بينه المحشي رح باو في تغييره والثاني ان كل على البعدية الذاتية
ويكون معنى كلامه ان المراد بعلم المتجدد العلم الذي سخو الانكشاف طريق العلم فيه ان يتاخر كل فرد منه عن صفوه في عالمه
بما خلت الذات وهو ليس الا بعلم الحصول لانه صفة منضمة الى العالم كالتجاعة والسجادة مثلا فهو فرع لتحقيق موصوفه بخلاف
العلم المحض الذي اذ بعض افراده وان كان يتحققا بعد تحقق الموصوف كما سيجي بيانه انشاء الله لكن تسخج الانكشاف طريق
العلم فيه ليس ملزوما للبعدية والتاخر صلا كما ستعرف حل المحشي كلامه على الوجه الاول حكم بعدم صحة الوجه الثاني مع العلم بان
على هذا التقدير يكون مطلق الحصول حادثا كان او قد يما وهو خلاف مقتضى كلامه في سياقي ويمكن ان يقال انه وخلق
ما صرح به في حواشي شرح التهذيب وانت تعلم انه وان لم يصح حل كلام الشارح الا على ما حمل عليه المحشي لكن الحق الذي
يجب ان يتبع ان مقسم تصور التصديق مطلق الحصول حادثا كان او قد يما اما اولاه فلان مخالفة العلم الحصول
الحادث بالعلم الحصول القديم ليس الا بالهوية الشخصية اذا تقدم واحداث انما هما من عوارض الهوية واختلاف
الهويات لا يستلزم اختلاف الماهيات فاختلاف العلم بالتقدم واحداث لا يستلزم اختلاف حقيقة فيكون العلم
القديم ويصور وتصديقا واما ثانيا فلان جمهور الاشياء مرشمة في العقول العالية باتفاق الفلاسفة وارساء
صور الاشياء فيها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علما حصوليا فذلك العلم الحصول لا يخلو اما ان يكون ذاتية
اولا فالاول التصديق والثاني التصور هذا اما فالاستاذ العلامة مدظل واما ثانيا فلانه قد اتفق الحكماء على ان مقتضاها
الكلية صوابا كانت وكذا وب تنطبع في النفس وتذكرها النفس بلا توسط قوة حسانية فلا بد لذكرها من خزانة
سوى الخيال كخزانة الحافظة للتين هما خزانان للحسوسات المعاني الجزئية لطريقان الذهن والسيان عليها ولا يمكن ان
يكون الخزانة نفسا اخرى لان النفس هي نفس لا تكون لمعقولات تسمى فيها بالفعل بل بالقوة فلا بد من القول بان خزانها
في العقول العالية المجردة المرتفعة عن افق الزمان اجمال ان المعاني الكلية المرشمة في النفس قد سطرت عليها الذهن
والسيان فلا بد لهما من خزانة ولا يمكن ان يكون خزانة المعاني الكلية قوة حسانية لاقتناع حصول الصور المجردة في لها

ولا يمكن ايضاً ان تكون الخزانة لنفساً اخرى لما عرفت ان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتبطة فيها بالفضل
بل بالقوة فاذن ههنا موجود آخر يترسم فيه صور المعقولات لعقل ليس بحجم ولا جسماني ولا نفس هو العقل الفعال لما ثبت
انقسام صور الصواب والكواذب الكلية في المجرىات العالية والعقول القاصرة اذ لا بد من ان يكون لها بطنان كما يطرأ على الصور
يطرأ ان على الكواذب القول بانقسام صورها فيها من ان علمها اياها سفسطة ظاهرة لبطلان القول العاليته عاتية
بما ترسم فيها من صور الصواب والكواذب في اذ تسوية العلمين مجال فتساها مع الصواب في حفظ تصديق معا مع الكواذب
الحفظ فقط على سبيل التخييل وذلك لبروتها عن النقص الشر الذي هي من قواعب المادة وعيوبها كذا تحقق المحقق الكواذب
في حواشي شرح التجريد وعرض عليه معاصره بانه لا يخاف في ان الخزانة التي فيها الكلام في هذا المقام هي خزانة العلوم
لا العلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت وكاذبة لو حصلت وان نسبت فيه
هذه التصديقات اذ لو لم تكن التصديقات حاصلة فيه لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من تصديق فيجب على
تقدير كون العقل الفعال خزانة للكواذب ان يكون مصداقها واجب المحقق الذي بانه لا يخفى للخزانة الاخرى
المعلومات ذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة للمدركات المحسوسة وليس عالماً لها ولا يحفظه
خزانة للمدركات الوهم وليست بمدركة لها فقولنا الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا العلوم ان ارادوا
انه لا بد ان تكون الخزانة مطلقاً مدركة فمما بل خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير الحافظة وان ارادوا ان
هذه الخزانة بخصوصها هي العقل الفعال كك في حق العلم التصديقي خاصة وليست شعري من اين علم
ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصداقها سبب والخيال والحافظة مع كونها
خزانتين للوهم والمحسوس لا يجب ان يكونا مدركين للمدركاتها واحاصل انه لا معنى للخزانة الاخرى المعلومات
اذا تقال شخص العلم من المدركة الى الخزانة محال لانه عرض وانتقال العرض عن موضوعه مستحيل كما بين في محله
فمعنى كون العقل الفعال خزانة للتصديق كونه خزانة لنفس المصدق به والقول بكون الخزانة مصدقة
لما هي خزانة له ليس ضرورياً ولا مادول عليه البرهان بل لا يجب ان يكون الخزانة مدركة لما هي خزانة له
يجب ان يكون ما في الخزانة مطابقاً لما في المدركة في نحو العلم فالواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم لا حفظ
نحو العلم بل حفظ نحو العلم محال كما عرفت من ههنا ظهران ما قال الشارح في حواشي شرح التهذيب مقترضا على المحقق
المدواني بما محصله ان الحاصل في المدركة هي الكواذب بما هي مصدقة بها فلو كانت الكواذب متممة في العقل الفعال بما هي
متصورة يلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له على ان الكلام انما هو في طرزين لا بدول والسيان على تصديق
الكواذب بما هو تصديق فليزعم تحقق تصديق الكواذب في العقل الفعال سخيف جداً لما عرفت انه لا يجب المطابقة بين الخزانة
وبين ما هي خزانة له في الحثيات كلها بل الواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم من كل من نحو تعلق العلم بمختلفا

وهو خلاف مقتضى كلامه يُعَيِّد هذا ويمكن ان يقال كما سنبينه

لنت

ومن الجانب في هذا المقام ما قال صاحب الافق المبين اما النسب العقدي في العقول العلية والانوار المفاضة
 بي المراتب السابقة المرتفعة عن افق الزمان فامر ما في الصدق ارفع واعلى عن ذلك كله فان علم الانوار العقلية والمفاضة
 النورية اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو قراح الحق بمعنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق والمطابق للواقع الذي
 هو الصادق والمتحقق انتهى ذلك لان البهية العقلية الغير المأذونة شاهدة على ان القضايا المنطبعة في العقول العلية لا تسلم
 عن جهاتها بانطبائها فيها وبيان نسخ حقائقها احتمال الصدق الكذب فكيف نطق انها متعالية عن الصدق وان
 قد عرفت هذا فاقابل في القياس بان نفس الامر عبارة عن كون الشيء متحققا في حد نفسه لا باختراع من العقل بان الصدق
 مرتمة في العقل لفعال بما هي متحققة في حدود نفسها حيث قال اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في نفسه لا بتعلق
 من العقل سواء كان متحققة لا بتعلق العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصادق مرتمة في العقل لفعال
 بما هي متحققة في حدود نفسها انتهى فلما مجال له لا كالتصاوت العقود والصادق المرتمة في العقل لفعال بالصدق
 لانه عبارة عن مطابقة النسبة الحاكية لما عليه الامر في نفسه ثم ان التبرجة المستقيمة قاضية بان صدق الصادق
 غير منوط بزمين ما عاليا كان او سافلا وكيف يجوز تعليق صدق العقد القائل البارئ سبحانه وجوب ان شره ممتنع وان
 العقول العلية ممكنة مثلا بوجود العقول العلية لتقدم وجوب سبحانه امتناع شره وان كان تلك العقول على وجود
 لا سيما على القول باحدوث الدهري كما ابتدعه القائل واما راجعا فلما افاد بعض المحققين قائل ان القضايا معلومة
 للمبايى العلية باتفاق الفلاسفة والالزم الجمل والقضايا منها صواب ومنها كاذب فلما ان يصدق المبايى
 العلية بمطابقة القضايا الصواب للواقع فيكون علومها تصديقات او لا فيلزم الجمل المركب فقد استبان
 بما ذكرنا ان العلوم القديمة لقصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظ التصور والتصديق
 فالمقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما فاقم ولا تنزل فان المقام من الالاقدم
 قوله وهو خلاف مقتضى كلامه ان قرر كلامه فيما سيجي ويمكن ان يقال انه بان العلم الذي هو المقسم للتصور
 والتصديق في فواتح كتب المنطق يليق ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وخصاصها
 لان الغرض في المنطق معرفة طرق اكتساب التصورات والتصديقات فغرض المنطق لا يتعلق الا بالعلم الذي
 يكون كاسبا وكتسبا وبديها ونظريا وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث كما هو الظاهر من فحواه فإرادة البعديته
 خلاف مقتضى ذلك الكلام بل اربابا على تقدير ارادة البعديته الذاتية يكون مقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي
 حادثا كان او قديما والعلم الذي له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وخصاصها بالعلم الحادث من الحصولي
 لكن عليه على هذا التقدير ان خصاص العلم الذي هو مقسم للتصور والتصديق بالاكتسابات التصورية والتصديقية

وايضاً ما به ما قال في بعض تعليقاته من ان كلامه لم يزل على ان الانقسام
الى التصور والتصديق على ما يخصص اى تخصيص المقسم بالحصولى الحادث

في غير المنع بل في غير البطلان ولا يلزم من تعلق الغرض العلمى بالعلم بالحصولى الحادث ان يكون المقسم للتصور
والتصديق ان يكون العلم تصور او تصديقاً غير منوط بالحادث كما عرفت وان جعل اشارة الى الدليل المشهور على ان العلم بالحصولى
التقديم والعلم بالحصولى لا يتصفان بالبديهة والنظرية فيرجع محصل ذلك الكلام الى ان المقسم بالبديهة والنظرية
ليس العلم بالحصولى الحادث اما العلم بالحصولى القديم والعلم بالحصولى مطلقاً حادثاً كان وقد يما فلا يتصفان بالبديهة
ولابا النظرية وعلى هذا التقدير ارادة البعديّة الذاتية ليس خلافاً مقتضى ذلك الكلام اذ ذلك الكلام على هذا التقدير لا يدل على
اختصاص مقسم التصور والتصديق بالعلم بالحصولى الحادث لكن حمل ذلك الكلام على هذا المعنى لا يخالف البديهة والافان
قولاً فيما بعد ان العلم الذى هو مورد التقسيم في فواتح كتب المنطق اه يدل على انه ظاهرة على ان المقسم منه بان مقسم التصور
والتصديق ينبغي ان يكون كسباً وكتسباً وبديهة ونظراً اولاً بالذات كما سيبيته المحشى واما ما يافان قوله يمكن ان يكون
عن الحمل على هذا المعنى اذ القول يكون العلم بالحصولى الحادث مختصاً بالاكسابات التصورية والتصديعية من درى فلا يتخلل قسم
فان قلت المتعبر عنه الشارح في موارد التقسيم مطلق لشيء الذى هو موضوع المحلة لاشي مطلق الذى هو موضوع المحلة
كما صرح به في حاشى شرح التهذيب الاحكام الثابتة للافراد ثابتة لمطلق لشيء فالقسمته الى البديهة والنظرية والافان
بما اللذان للحصولى الحادث ثابتان لمطلق للحصولى ايضا فمطلق للحصولى ايضا ينقسم الى البديهة والنظرية فمقتضى ذلك ان
هذا مطلق ارادة البعديّة الذاتية ليس خلافاً مقتضى كلامه يمكن ان يقال اه اذ لو اريد البعديّة الذاتية يكون المقسم
مطلق للحصولى وكلامه ذلك لا يقتضى الا ان يكون المقسم دخل في الاكسابات واما مطلق للحصولى فمقتضى ذلك
قلت الحكم الثابت للفرد انما يثبت للطبيعة في ضمن ذلك الفرد فكما يثبت الانقسام والافان اختصاص للعالم في ضمن فرد
يثبت عدم الانقسام عدم اختصاصه في ضمن فرد آخر والافان ان الحكم المتناهي اختصاصه في عام يثبت
اختصاصه من غير اختصاصه للعالم حقيقة فلو اريد البعديّة الذاتية يكون المقسم مطلق للحصولى ليس دخل في الاكسابات واما
الا بمتبار نوع منه وهذا ليس خلافاً خصوصاً كذا في الحقيقة على ان فخر الشارح في حاشى شرح الموثق ان المتعبر
في موارد التقسيم لشيء لمطلق لاشي واما قال في حاشى شرح التهذيب ما قال توجيه الكلام المحقق انه
قوله وايضاً ما به ما قال الشارح في حاشى شرح التهذيب بعد نقل كلام المصنف في هذا الكلام كما تراد تدل على
ان الانقسام الى التصور والتصديق على ما يخصص المحشى يعنى المحقق الدواني رح لما لم يثبت عند اختصاصه
والتصديق بالعلم بالحصولى الحادث كما قال في حاشى شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها واما ما به ما
الحفظ والتصديق مع الكوادر الحفظ فقط اختار ان الانقسام الى البديهة والنظرية على ما يخصص فيلزم على تقدير

التخصيص مرتين مرة في العلم بالعلم المحصولي والحدوث على النحو الذي ذكرنا وفي التصور والتصديق بالتصور والتصديق
 الحادثين مرة أخرى انتهى هذا الكلام فنش على ان مقسم التصور والتصديق عن المصير في زعم الشارح هو الحصولي الحادث
 فلا بد ان يراد بالبعية ههنا البعية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه ما قبل ان اشرح محل كلام المصير في حوا
 شئ التهذيب على ما هو المشهور من ان مقسم التصور والتصديق هو العلم المحصولي الحادث وتحملة ههنا على ما هو مقتضى
 من ان العلم المحصولي القديم ايضاً يكون تصوراً وتصديقاً ففقيه لا ان كون العلم الحصولي القديم تصوراً وتصديقاً
 وان كان حقاً كما عرفت لكن اشرح مقصر على ان التصور والتصديق قسمان للحادث من الحصولي كما يظهر بالبراهنة
 الى اقاويله والتامل فيها فكون العلم الحصولي القديم تصوراً وتصديقاً ليس تحقيقاً عنده وثانياً انه غاية ما يلزم
 دفع التناقض والتدافع بين كلاميه لا دفع ما يلزم هناك على المحقق الدواني من لزوم التخصيص مرتين لا يربانه
 لو اريد البعية الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف يلزم التخصيص مرتين على المصير كما يلزم هناك على المحقق الدواني
 والتخصيص مرتين او مرات وان كان غير شنيع الا ان الشارح يستنكف عنه بانف شائع وشنيع على من
 يرتكب التخصيص مرتين في تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البدهي والنظري تشبيهاً بليغاً وقيل ان غرض
 الشارح في حواشي شرح التهذيب بيان حقيقة الحال اى على تقدير كون علته التخصيص بالحادث الانقسام الى
 البدهي والنظري يلزم التخصيص مرتين وليس غرضه الالتزام على المحقق الدواني اذ لاشناعة فيه عند الضرورة في زعمه
 واقول انت تعلم انه لو سلم انه لاشناعة فيه عند الضرورة في زعمه فلا يربانه لا يقول يكون العلوم القديمة
 وتصديقات بل يزعم ان التصور والتصديق قسمان للحادث من الحصولي وشنيع على من يقول يكون العلوم القديمة
 تصديقات تصديقات كالمحقق الدواني وغيره تشبيهاً بليغاً وهذا غير خفى على المتامل في كلامه فالتخصيص الذي يلزم هناك
 على المحقق الدواني ليس ويراد عنده وان كان ضرورياً في الواقع فما ذكره هناك الالتزام عليه بلا يرب وان كان ذلك
 الالتزام لغواً في الواقع فالحق في دفع التدافع والتناقض بين كلاميه ان يحمل البعية ههنا على البعية الزمانية كما
 لمحمشي يحمل بنه المحصولي صحيح الكلام اما الاول فانه لو حمل البعية على البعية الذاتية يكون مقسم التصور والتصديق مطلقاً
 حادثاً كما ان وقديماً فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى عند تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البدهي والنظري وتعمير شنيع جداً في زعمه
 فان قلت يلزم التخصيص مرتين على تقدير ارادة البعية الزمانية ايضاً والمتجدد بمعنى الحادث الذي لا يكفي فيه
 مجرد الحضور قيد آخر قلت ليس معنى المتجدد والحادث فقط حتى يكون قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور قيد آخر فيلزم التخصيص
 مرتين بل المراد بالمتجدد الحصولي الحادث كما سيصح لمحشمي وموجود ان كان قيداً واحداً لكنه قائم مقام القيدين اعني الحصولي
 والحادث فان قيل لو كان المراد بالبعية البعية الزمانية لم ينتج الى لفظ كان لان البعية الزمانية كانت ظاهرة من المتجدد
 يقال المتبادر من المتجدد ليس الاحداث فقط لا الاحداث الذي يتحقق كل فرد منه بجهة من الموصوفات ما ثانياً فلان

ولا يمكن المعارضة بان الصفة وهو قوله الذي لا يكفي آه مع كونها معرفة بصية حينئذ عاما مطلقا من موصوفها
وهو يدعى المساواة بينهما اذا كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة على طريق
عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا قيل المتجدد بالحوادث اذ تصير الصفة عاما من جهة كذا افراد الازمنة
ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله الذي لا يكفي آه الذي قد يمكن فيه الحصول لكن لا يكفي وبالحصول
القديم لا يتصور فيه الحصول عند الحاشية لبرارة العقول عنها واما الحصول عند المدرك فينبه كفاية فلا نسلم عموم الصفة
قول الشارح فيما سجي ثم بعضهم خص آه نفس على ان قسم التصور والتقدير عند تقرير زعمه وبالحصول احداث احوال
فذلك القول على ما يظهر بالتعمق انه لا يجوز تخصيص المقسم بالحوادث فقط والاي لم يقسم مرة بعد اخرى اذ لا بد من التخصيص
بالحصول اذ بل يجب ان يخص المقسم بالحصول احداث مرة واحدة كما فعله المقسم لا يلزم تخصيصه بالحوادث مرة بالحصول
ومن العجائب ان بعض المحققين قد جعل قوله ذلك ليلا على ارادة البعديّة الذاتية ولم يحظر له بالبال عن صفة ذلك القول
ليس الا بقول من خصص المقسم بالحوادث فقط لا اقتصار على من قيد المقسم بالحصول والحوادث كلها كما يظن ان التناول الصادر
قوله ولا يمكن المعارضة ان يحصل المعارضة اقامته الاستدلال على ارادة البعديّة الذاتية بانه قد اورد الشارح في الحاشية
المنهية المساواة لمصطلح بين الصفة والموصوف المعرفتين بتحقيق المساواة بمعنى المصطلح بين الصفة والموصوف المعرفتين
وان لم تكن ضرورية كما سينكشف ان شاء الله لكن الشارح يدعيها اذ اعرفت هذا فاعلم ان لما كانت الصفة وبقي القول لا يمكن
فيه مجرد الحصول ثالثة للقديم البصر فلا بد ان يراد من موصوفها ما يريد بها حتى يحصل التساوي وبهذا لا يتأتى الا اذا اريد البعديّة
الذاتية من قوله بعد تحقيق الموصوف اذ لو اريد البعديّة الذاتية تكون الصفة عامة مطلقة من موصوفها الذي هو العلم المتجدد
لتحقق الصفة بدون الموصوف في العلم الحصول القديم هذا اذا اريد بالمتجدد الحصول احداث كما هو مظهر الشارح واما
اذا اريد به احداث فقط فتصير الصفة عامة من جهة اجتماع الصفة والموصوف في العلم الحصول احداث وتفاوتهما في العلم
الحصولي القديم العلم الحصولي احداث وبالحكمة لا تكون الصفة مساوية للموصوف لا اذا اريد بالبعديّة البعديّة الذاتية
واجاب عنها الحاشي بوجهين الاول نقله عن استاذنا وهو حاصله انه ليس المراد بالمساواة معناه التحقيق بمعنى الصدق
الكلي من جانبين بل المراد منه الصدق الكلي من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف اي ارادة احواله
المعنى من المساواة على طريق عموم المجاز والمراد به استعمال اللفظ في معنى مجازي بحيث يكون المعنى التحقيق في موصوفها
كما استعمال لفظ الاسد في الشجاع وكما استعمال الدابة عرفا فيما يثبت على الارض ولا يرب في تحقيق المساواة بهذا
في هذا المقام اذ المراد بالمتجدد الحصول احداث كما استعرف ولا شك في صدق الصفة عليه صدقا كلياً نعم لو قيل
المتجدد بالحوادث فقط فتصير الصفة عامة من جهة فلا يتحقق المساواة بالمعنى اخذت اولا احتمال صدق الصفة
الموصوف صدقا كلياً ولا يخفى ان اداة هذا المعنى من المساواة خلاف المتبادر من عبارة الشارح في الحاشية وسياتي

لما اشار الى انه
قد يعين عموم المجاز
وبما يستعمل
اللفظ في المعنى
المتعدي والمجازي
سواء وقع الخلل
في جوازهما
الحكمة الظاهريّة
في الاستدلال والمعموم
الحجج بهذا الصنف
فلا خلاف في جوازها
منه مظهر العالي

ما فيه مفصلا والثاني ما بينه بقوله ولا يعيد كل بعد آه وتقريره ان معنى قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور الذي يمكن فيه
 و لكن لا يكفي وهذا لا يصدق على العلم الحسولي القديم اذا حضور على نحوين حضور عند الحواس التي هي آلات الادراك
 انجزت عند الفلاسفة وحضور عند المدرك لما كانت العقول العالية مبراة عن الحواس التي هي قوى جسمانية
 فلا يمكن فيها الحضور عند الحاشية صلا يبقى الحضور عند المدرك فان قيل ان الاشياء انما تحضر عند علمها
 الحاشية فلا تكون الاشياء حاضرة عند العلم لانها ليست علما حاشية باتفاق الفلاسفة بل انما يكون حضورها عند
 بوسطة اقسام صوابها فيها ولا يصدق على العلم الحسولي القديم انه لا يكفي فيه مجرد الحضور بهذا المعنى جهلا اذ لا يمكن
 للحضور على هذا التقدير فلا تكون الصفة عامة من الموصوف ان قيل ان الاشياء تكون حاضرة عند العلم التي
 وسائط في الفيض ايضا كما يفهم من كلام الشيخ لمقتول تكون الاشياء حاضرة عند المدرك لا يصدق حاشية
 فيه مجرد الحضور بهذا المعنى لكفاية هذا الحضور لاكتشاف وباتجاه الاحتمال في العلم القديم لتحقيق الحضور مع عدم الكفاية
 العمل بعد المشار اليه بقوله كل بعد آه ان المتبادر من قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور ان لا يكون مجرد الحضور
 كافيا فيه بل يحتاج الى حصول صورة المدرك في المدرك سواء كان الحضور متحققا لا يكون كافيا ولا يكون متحققا
 اصلا وذلك لان النفي وارد على كفاية مجرد الحضور وهذا النفي يتصور على نحوين الاول نفي الحضور والثاني
 نفي الكفاية مع تحقق الحضور فكل كلام المصنف على ما حمل عليه لمشي لا يخلو عن انكشاف البعد قول ومع هذا البعد لا
 لا يتم الا اذا ثبت ان العلوم الحسولية القديمة منحصرة في علوم العقول العالية بما سمي اتمها ومنفعتها واما لو كانت
 علوم الافلاك ايضا حسولية قديمة كما هو مذاهب محققى المشائية فلا حدان يقول ان الاشياء باعتبار المحاذاة والمقابلة
 والوضوح حاضرة عند نفوسها المنطبقة ولا يكفي هذا الحضور لاكتشاف اذ النفوس المنطبقة الفلكية قوى جسمانية بمنزلة
 قوة الخيال فينا كما صرح به المحقق الطوسي والمدرك بالتحقيق نفوسها الكلية المجردة كما تقر في مقرة فقد صدق على
 العلم الحسولي القديم ايضا انه لا يكفي فيه مجرد الحضور بالمعنى الذي تبينه لمشي فلم يتبق الصفة مساوية للموصوف قد اورد
 توجيه لمشي بانه ان كان المراد بقوله يمكن فيه الحضور ولكن لا يمكن ان يكون في بعض افراده حضور ولكن لا يكفي فهو
 صادق على مطلق الحسولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم من الحسولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في
 جميع افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو غير صادق على جميع افراد العلم الحسولي احداث ايضا كالعالم المتعلق بالمفاهيم الكلية
 فيلزم كون المقسم خاص من الحسولي احداث ايضا وقول ان الايراد خفيف جدا لانا نختار الشق الاول ونقول
 ما يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي لا يصدق بالذات الاعلى العلم الحسولي احداث اما مطلق الحسولي
 او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك باعتبار تحققه في ضمن الحسولي احداث فلا يلزم كون المقسم اعم من لم يصدق عليه
 ذلك مع شرط انظر عن تحققه في ضمنه ايضا لكان المقسم اعم بل ارب وحكم الفرد وان كان منسب الى الطبيعة الماخوذة

وكذا بان الثابت بدليل المتصور انما يتصور بان يحصل واما باعادة
فكلا لانا نقول حاصل كلام الله ان المقسم سبحانه يكون موجبا حصولي الحاش

لا بشرط شي لكن انتساب الحكم الثابت للفرد من حيث الخصوصية الفردية الى الطبيعة من حيث بنهاية
فانصاف العلم حصولي الحاش يكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ليس مستلزما لاتصاف مطلق
او مطلق العلم بهذا المعنى حقيقة وبالذات بل انما يستلزم تصافه بالعرض والتبع فلا يلزم كون المقسم اعم من حصولي الحاش
كما لا يكفي ولو كان اتصاف مطلق حصولي او مطلق العلم يكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي في
ضمن حصولي الحاش مستلزما لكون مطلق حصولي او مطلق العلم مقسما الزم على كل من يقول يكون حصولي الحاش مقسما
والتصديق ان يقول يكون مطلق حصولي بل مطلق العلم مقسما لما بان مقسما للبديهي والنظري ايضا والنتيجة ان الحكم الثابت
للخاص من حيث هو كالتصديق للمطلق لا يعني انه ثابت لبعض افراده فلا يصح جعل المطلق مقسما الا بعد ان يبين
بامكان الحضور عند الحاش ان يمكن الحضور في جميع افراده بالنظر الى العالم وهو صادق على علم الكليات ايضا ويمكن
للعالم ان يحضر حضورا لا يعني بان يوجه حواسه اليها لكن المقصود في المعلوم حيث يمتنع حضوره عند الحواس ففهم انه ان
بامتناع حضور الكليات عند الحواس ان حضورها عند بامتناع مطلقا فلا يربط بطلانها اذا الكليات حاضرة عند الحواس
في ضمن الخبريات قطعاً الا ترى ان يحصل صورة الانسان في مجمع النور بحس المشترك في ضمن حصول صورة زيد مثلاً
فلا امتناع بالقياس الى طبيعة المعلوم بل لا امتناع الا في حال العالم وذلك لان ادراك الحواس مقصود على بعض المدركات
كما تقر في مقوله فلا يمكن للعالم ان يوجه حواسه الى الكليات صلاً وان كانت الكليات حاضرة عند با في ضمن الاشياء
وان يدرك ان الكليات با هي هي يمتنع ان تحضر عند با فليس يمكن سح القول بان العالم يمكن ان يوجه حواسه الى الكليات لكن
المقصود في المعلوم تحكم محض انما ان حضور الكليات با هي هي يمتنع عند الحواس كك توجيه الحواس اليها يمتنع كما لا يخفى
قوله وكذا بان الثابت ان معارضة اخرى جعلها ان دليل المقسم وهو قوله لان التصور حصول صورة الشيء
في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا لا يقتضي الاستقصاء المقسم بحصولي فقط ولا اشعار فيه للحدوث
اصلاً فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية حتى ينطبق الدليل على الدعوى ولو اراد البعدية الزمانية يلزم عدم
تمامية التقريب وحبيب عن هذه المعارضة بوجوه منها ما قال الحاشي في مسجى ماله وما عليه ان شاء الله تعالى
ومنها ان المتبادر من حصول الصورة حدوث الصورة وفيه ان تبادر الحدوث من حصول في حيز المنع
ومنها ان علوم العقول العالية حضورية مطلقاً كما ذهب اليه الشيخ المقتول في حيز التصور والتصديق في العلم
الحصولي الحاش لكن لان الحدوث مدخلانية كما يتوهمه امثال الحاشي بل لان التصور والتصديق قسمان للحصولي
والحصولي لا يكون الا حاشا ويراد على هذا الترجيح ان لا يثبت ان المقصر قائل بكون علوم العقول العالية بانها

والا لم يصح الاختصار فيها لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه ولا تصور
وكذا الحصول القديم ليسا على هذا الدليلين اما الاول فلا يتقار حصول فيه اما الثاني فلان المتبادر المتعارف
من العقل هو الجوهري المجرد المتعلق بالبدن كيف والجمهور اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالتصور الحادث
ولذا شنع المحشي لمخالفته على المحقق الدواني في تعليلاته وعرفوها بحصول الصورة في العقل فقط او مع الحكم
فلو لم يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهم بالغاي صدقه على الحصول القديم ايضا والمص ايصا منهم
حضورية ولم يثبت بعزل قوله وعلم المجردات بانفسها يابي عنه والا لم يكن للتخصيص فائدة كذا اذا بعض المحققين قد سرح
قوله والا لم يصح الاختصار الخ انت تعلم انه على تقدير تقسيم المقصود انما هو اختصاره في التصور
والتصديق هو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي تصورا لك هذا شمل احداث القديم
لنعم لو كان المقصود اختصاره في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلقا حصولا وهو
قوله فلان المتبادر الخ هذا التبادر غير مسلم عند من يرى العلم القديم تصورا وتصديقا بل المتبادر من العقل عنده ههنا ليس
مطلقا ومنع لك ما ذكره المحشي مخالفت لما صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذي يقابل الخ
ويوهم لشارحها كما صرح بعض الاعلام ولما يظهر من كلام المصنف في المحاكات ان المراد بالعقل القوة النظرية التي للنفس
قوله كيف والجمهور اجمعوا آه انعقاد هذا الاجماع انما هو في نعم الشارح والمحشي والا فالحقون كلامهم اجمعوا على
ان مقسم التصور والتصديق مطلقا حصولا حادثا كان او قديما كما يظهر من تتبع كلامهم ولو سلم انعقاد الاجماع
على ما ذكره المحشي فلا اعتداد به بعد قيام البرهان على ان التصور والتصديق قسمان لمطلقا حصولا حادثا كان او قديما
قوله ولذا شنع المحشي آه جعل تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة
تصورات وتصديقات مخالفت لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا وانت تعلم
ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات
حقيقية وان لم يطلق على علومها لفظا التصور والتصديق لان الكلام ليس في اطلاق اللفظ بل في تحقق المعنى كذا
في تحقق معنى التصور والتصديق في علومها كما عرفت اللهم الا ان يتركب كون العلوم القديمة حضورية مطلقا
قوله فلو لم يتبادر آه يعني ان الجمهور مع اتفاقهم على اختصاص التصور والتصديق بالعلم حصولا الحادث عرفوا التصور حصول
صورة الشيء في العقل فقط والتصديق بحصول صورة الشيء مع الحكم فلو لم يتبادر من العقل لعقل بشيئ تهافت تعريفهم متعا
على الحصول القديم الذي لا يكون تصورا ولا تصديقا وقد عرفت ان القول بتفاق الجمهور على اختصاص التصور والتصديق
بالعلم الحصولي احداث غير تام بل انما ظهر من كلام الجمهور من المحققين انهم اتفقوا على كون التصور والتصديق قسمين
من مطلق الحصول حادثا كان او قديما لو كان المتبادر من العقل هو الجوهري المجرد المتعلق بالبدن لم يكن تعريفهم جامعاً

حيث لم يوجد في كلماته في اى موضع ما يؤمى الى المخالفة حتى يحل كلامه هنا على خلافه وانما اكتفى في
نفي الدين على الاول حالة على المقايضة واعتماد على الفطرة القادة فانهم فانه من خواص هذا التسليم
قوله وهو ليس العلم الحصولي انحصار الشيء في الاعم لا ينفي انحصاره في الاخص

قوله حيث لم يوجد في كلماته آه هذا لا داعي عجيب جدا لعل المحشى لم يتيسر له الرجوع الى كتب المصرح
قوله وانما اكتفى في نفي الدين آه جواب معارضة بما يورد هنا ويقال قول المصر والعلم الحصولي لا يكون
بحصول الصورة نص على ان مقصوده اخراج العلم الحصولي عن المقسم لا اخراج العلم الحصولي القديم ولو كان مراده
ما ذكره المحشى من تخصيص المقسم بالحصولي الحادث كان لوجب عليه اخراج العلم الحصولي القديم من العلم الحصولي لان العلم
الحصولي القديم تصوي وتصدق عند كثير من المحققين لم يذهب الى كون العلم الحصولي تصوي وتصدقا وحاصل المحشى
ان المصر انما اكتفى على اخراج العلم الحصولي حالة على المقايضة واعتماد على الفطرة القادة وانت تعلم ما في هذا الجواب
من البهرن السخافة اذ مقايضة العلم الحصولي القديم على العلم الحصولي غير صحيح صلا اذ العلم الحصولي خارج عن المقسم فكلما
العلم الحصولي القديم فقياسا على الآخر قياس مع الفارق ولعله انما اكتفى على اخراج الحصولي اعتمادا على فطرة المحشى
والافانطاهر ان يكون تاركا لما يسميه مشتغلا بما لا يعنيه ثم ان لفظة الدين لا تعني له في هذا المقام صلا لان في اللغة العادة
فيكون معنى قوله انما اكتفى في نفي الدين انما اكتفى في نفي العادة وهذه افاظ ليس تمام بيان محصلة بقى هنا كلام آخر هو
ان ليل المصر وقوله والعلم الحصولي آه وان كان لا يقتضى كل منها الا تخصيص المقسم بالحصولي فقط لكن قبح ايه هو العلم المتحد
صريح في ارادة الحادث لو لم يكن مقصوده تخصيص المقسم بالحصولي الحادث كان له ان يقول هو العلم الذي لا يقتضى فيه حدوث
وان قيل المراد بالتجدد والحادث بالذات يقال مع كونه كخفا لا يعنى لهذا القيد فائدة بل يصير لغوا محضا كما لا يخفى على المتأمن
قوله انحصار الشيء في الاعم آه جواب سوال تقرير السؤال انه لو كان مراد اشرح بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوف
البعدية الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يقتيد قوله وهو ليس العلم الحصولي بالحادث فان في مقام التقييد بالقييد
اذا لم يكن احدهما مغنيا عن الآخر لا بد من اظهارهما مع انه قد اطلق الحصولي ولم يقيده بالحادث فعلم ان المقسم عنده
منحصري العلم الحصولي والافلا وجه لترك القيد الاخر اعني الحادث وحاصل الجواب ان مقسم لتصور التصديقات لما انحصر
عنده في العلم الحصولي الحادث انحصري العلم الحصولي ايضا اذ لا منافاة بين انحصار الشيء في الاخص وانحصاره في الاعم بل
انحصار الشيء في الاخص يستلزم انحصاره في الاعم اذ لا يعقل انحصار الشيء في الاخص من عدم انحصاره في الاعم ومن هنا ظهر سقوط
ما قيل ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان انحصاره في الاعم يستلزم انحصاره في الاخص وجه السقوط
نظرا مع ان انحصار الشيء في الاعم من حيث هو كذا وان انحصاره في الاخص قطعاً فان قيل انحصار الشيء في الاعم من حيث
تتحقق في غير الاخص لا ينافي انحصاره في الاخص لان في هذا التقدير لفظا بلا معنى هذا ليس انحصار في الاعم حقيقة فانهم

قوله والفائدة آه يعني ان الفائدة في ترك قيد الحادث ان يتجدد نظم الشرح والمتمم ان نظم المتن يدل بظاهر على ان
المقسم في الحصول بعد التامل يظهر ان غرض المقسم المقسم في الحصول الحادث انت تعلم انه لا يتجدد نظم الشرح
والمتن بهذه النحو الا اذا كان غرض المقسم تخصيص المقسم بالحصول الحادث كما توهمه المحشي اما لو كان غرضه تخصيصه
فقط كما يفتح به ليله وقوله والعلم حضوري آه فلا يتجدد نظم الشرح والمتن الا اذا لم يكن المراد بالحصول في قوله
بالمعنى العلم بالحصول الحادث اذ على تقدير راد ان الحادث من الحصول لا يتجدد نظمها الا في اللفظ والمعنى انما هو
قوله اذا علم المتعلق الخ لما كان قائل ان يقول ان العلم المتجدد بالمعنى الذي منه الشرح وان لم يصدق على العلم الحصول
طلاقا لكن يصدق على العلم المتعلق بالصورة العلمية انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوفات او تحقق الصورة العلمية لكونها علما
حصوليا متوقف على تحقق العالم ووجوده والعلم المتعلق بها عينها ذاتا واعتبارا فيتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوفات
مع انه علم حضوري لما تقر عند علم ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري اجاب المحشي بان المراد بالعلم المتجدد العلم
الكل العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امرا كليا لا افراد بل هو خرييات متعددة واما العلم المتعلق بالمفهوم الكلي للصورة
العلمية فهو حصولي او علم الكليات لا يكون الا حصوليا فلا وجه للنقض اصلا وفي هذا الجواب انظار الاول انه اذا
راد بعدم كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امرا كليا ان اراد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية لشخصية ليس امرا كليا مسلم
لانه لا يجدي شي لان النقص ليس بالعلم المتعلق بالصورة العلمية لشخصية وان اراد ان القدر المشترك بين العلوم الخاصة
المتعلقة بالصورة الشخصية ليس امرا كليا فان اراد انه ليس كليا اصلا لا ذاتيا ولا عرضيا فلا يخفى بطلانه اذ القول
بكون العلم المتعلق بالصورة العلمية خرييات متعددة مستلزم للقول بكون القدر المشترك بينها كليا غاية الامر انه يكون
كلها عرضيا لما تحته من الافراد وان اراد انه ليس كليا ذاتيا لكون هذه الافراد حقائق متخالفة فمسلم لكن يرجع حصول الجواب
في ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس كليا ذاتيا لما تحته من الافراد بل العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة الشخصية حقائق
مختلفة وليست مشتركة في ذاتي وظاهرها لا ينطبق على السؤال الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره بما حصل
ان العلم الحصولي غير كين بكل بل هو صورة شخصية قائمة بحس شخصي او نفس شخصية واما المقدر المشترك بين الصور
فهو وان كان كليا لكن القدر المشترك بين العلوم الحضورية التي هي عين هذه الصور ايضا كلي ودعوى الكلية
لغرض في العلوم الحضورية فقط بعد تسليم الاتحاد والذاتي بين العلم والمعلوم في الحضوري غير صحيح لان نفس تلك الصور

حصولية وحضورية فلو كان القدر المشترك في احدهما عرضيا يكون عرضيا في الآخر ايضا بلا تفرقة قال بعض من
 كلام الشايع انه قد ثبت في محله ان لا حضور للكيانات انما الحضور لا ينبغي صهنا فالقدر المشترك بين العلوم المتعلقة
 بالصورة العلمية وان كان كلياً لكنه ليس علماً حضورياً بل علم حصولي ونحن نقول ان اريد به ان يكون القدر المشترك
 بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علماً حضورياً انه ليس منشأً للانكشاف فسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم
 علماً حصولياً ايضاً بهذا المعنى اذ الكل با هو كلي ليس بقائم في الذهن قياماً اصلياً اي قياماً هو من باب الاتصال
 بل العلم الحصولي بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية القائمة بنفس شخصية او شخص المكشوفة بالجوهر
 الذهنية وان السيد بان العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة العلمية ليست افراد هذا المفهوم الصادق هو عليها صدقاً عرضياً
 والعلوم الحصولية افراد للمفهوم الكلي المشترك فيها فلا يخفى بطلانه اذ كما ان العلوم الحصولية مندرجة تحت القدر المشترك
 بينها ك العلوم الحضورية مندرجة تحت هذا المفهوم الكلي بلا فرق وقد عرفت ان القول بكون القدر المشترك ذاتياً
 في احدهما دون الآخر غير صحيح اذ هذه العلوم حصولية وحضورية ايضاً فان كان القدر المشترك في احدهما ذاتياً كان
 ذاتياً في الآخر ايضاً وان كان عرضياً في احدهما كان كذلك في الآخر ايضاً والاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم
 كما انه ليس علماً حضورياً بمعنى انه ليس منشأً للانكشاف ك ان ليس علماً حصولياً ايضاً بهذا المعنى كما يصح إطلاق العلم الحصولي
 على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده القائمة بالعالمين علم حصولي كذا يصح إطلاق العلم الحضوري
 على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضاً بهذا الاعتبار لثالث ان العلم المتعلق بالصورة العلمية متحدة مع ذاتها باعتبار
 واذ كان هذا العلم جزيئياً خارجاً عن المقسم بقيد الكلي يكون الصورة العلمية ايضاً خارجة عن العلم المتحد بهذا القيد لكونها
 جزيئية وهذا لا يرد في غاية السخافة لان الغرض من العلم المتحد والذي جعل مقسماً للتصور والتصديق كلياً هذا مما لا يشر فيه
 فان اراد المحضر ان يلزم ان يكون الصورة العلمية الشخصية المتعلقة بها العلم الحضوري خارجة عن العلم المتحد والذي هو المقسم
 للتصور والتصديق بقيد الكلي فلزمه بلزم اذ المحشى انما يدعى كون العلم المتحد والذي هو المقسم للتصور والتصديق كلياً
 ولا يلزم منه ان يكون جميع افراده كلية حتى يكون خروج الصورة العلمية الشخصية ضاراً وان اراد ان يلزم ان يكون ماهية
 الصورة العلمية خارجة عنه بهذا القيد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارة هذا ليس بل لازم صلاً وباجل هذا لا يرد غير وارد
 على كلام المحشى نعم كلامه غير منطبق على عبارة الشارح كما علمنا في سابق فالصواب في تقرير كلام الشارح ان
 يقال معنى قوله يتحقق كل فرد من الخ ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الانكشاف فيه ملزماً للبعدية بالزمان و
 هو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون بنفس الحضور ليس طريق الانكشاف فيه ان يتأخر كل فرد منه
 عن موضوعه بعدية بالزمان اذ الحضور ليس ملزماً للبعدية ولها خلاصه ولا يلزم البعدية في علم النفس بذاته خارج
 ينفع الاشكال بلا كلفة لان معنى قوله والعلم الحضوري انه ان العلم الذي يكون بنفس الحضور المعلوم عند العالم ليس

أما الأول فلا يتناه على أن العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك كما مر آنفاً وأما الثاني
فلا تتجاوز طبيعة العلم والمعلوم في الحضور *

جميع أفراد الحقيقة بعد تحقق الموصوف أي ليس طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية والتأخر أصلاً ولا يلزم
من تحقق كل فرد من العلم المتعلق بالصورة العلمية بعد تحقق الموصوف أن يكون نحو الانكشاف في العلم
الحضوري ملزوما للبعدية والتأخر كما لا يخفى وقد سجد بانه من المشورات أن العلم المتعلق بذات النفس
وصفاتها علم حضوري الصورة العلمية من جملة صفات النفس فالعلم المتعلق بها حضوري فيعلم بالنظر إلى هذه الشهرة أن العلم
الحضوري مطلقاً خارج عن المقسم وفيه أنه على هذا التقدير يكون قوله يتحقق كل فرد منه لغواً بل كان كفى أن يقول علم يتحقق
بعد تحقق الموصوف كل حد يعلم أن علم الصورة العلمية خارج عن المقسم فهذا التوجيه على تقدير صحة لا ينطبق على عبارة الشارح
قوله أما الأول أهـ حال الجواب الأول أن المراد بالفرد في قوله يتحقق كل فرد منه الخ الفرد النوعي وليس علم الصورة العلمية
نوعي وإنما له أفراد شخصية بخلاف الصورة العلمية إذ لها أفراد نوعية كالتصور والتصديق وتعرض على هذا الجواب بوجوه
منها ما قال المحشي ومحصله أن هذا الجواب مبني على كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امراً كلياً وقد سبق آنفاً أنه ليس
بكلي بل هو جزئيات متعددة وقد عرفت أنه وما عليه فتذكر ومنها ما إذا وجد في قدس سره أنه يلغو على هذا قيد كل فرد
أوليس علم الصورة العلمية فرد نوعي ومنها أن العلم المتعلق بالصورة العلمية البصورية وكذا العلم المتعلق بالصورة
العلمية التصديقية لا يربطه عين المعلوم إذا علم بها حضوري لكونه علماً لصفة من صفات النفس وعلماً بصفاتها
حضوري كما سيأتي إن شاء الله والعلم الحضوري عين معلومه وإنما واعتباراً كما صرح جوابه فالعلم المتعلق بالصورة العلمية
التصويرية يجب أن يكون تصوراً والعلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية يجب أن يكون تصديقاً فاختلاف
أفراد الصورة العلمية نوعاً مستلزم لاختلاف علمها لك بل اختلاف أفرادها عيناً اختلافاً فكذلك فالقول بانه
ليس علم الصورة العلمية أفراد نوعية غير صحيح على القول باستحالة العلم والمعلوم في العلم الحضوري ذاتاً واعتباراً كما لا يخفى
فإن قلت ذلك العلم اعتباراً أن الأول أنه علم بما هو غير العالم وصفاته وهو بهذا الاعتبار تصديق وتصديقاً
أي بمبدأ الانكشاف نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضوري وليس بتصور ولا تصديق قلت سيحى إن شاء الله
أن التصور وكذا التصديق حقيقة واقعية محصلة فلا يمكن أن يكون الحقيقة التصويرية والحقيقة التصديقية
باعتبار تصورها وتصديقها باعتبار آخر لا يكون تصوراً ولا تصديقاً إذ لها بيات محفوظة في جميع الاعتبار فافهم لا تزل
قوله وأما الثاني أهـ حال الجواب الثاني أن المراد بتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف أن يتحقق كل فرد منه بالنظر إلى
نفس ذات بعد تحقق الموصوف لا شك أن بعدية العلم المتعلق بالصورة العلمية بالنظر إلى كون المعلوم عنى الصورة
العلمية علماً حصوياً لا بالنظر إلى نفس ذات العلم الحضوري والأركان يتحقق كل فرد من العلم الحضوري بعد تحقق

واورد علیٰ هذا الجواب بوجوب الاول ما قال المحشي وسيجي بيانه مع ما فيه ان شاء الله تعالى الثاني ما افاد سيد الحكماء
 وسند العلماء جدي قدس سره انه يلغى على هذا اللفظ كل يفسد قوله والعلم المحشور في آية الثالث ما فان بعض
 الفضلاء ليس في طبيعة الحصول قنطرة للبعية صلا لانهما عبارة عن الحصول في الذهن الحصول ليس في الحقيقة وإنما
 وفراوه افراد حصية متحدة بالماهية فنفس طبيعة الحصول الوجود لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف
 والا فتحقق الموصوف فرد من افراد فيقتضي ذلك اي تحققه بعد تحقق الموصوف فيلزم تقدم شيء على نفسه او شيء
 واحد وجودات غير متناهية واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير مقتضية للبعية لانها
 لو اقتضت وهي العلوم الذي هو شيء من حيث هو فيلزم ان يقتضي الاشياء كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق
 الموصوف وبذلك كما ترى لانه ان اريد بالموصوف الموصوف الخاص عن الذهن فيلزم ان لا يتحقق شيء في الخارج
 وان يكون جميع الاشياء عرضا ووصفا انضمامية مع ان بعضها عرض وبعضها جواهر وبعضها اوصافا مشتركة
 وان اريد اعم من الذهن اعني اي موصوف كان فالمفاسد سوى انحصار الموجودات في الذهن لازمة قطعاً مع
 ان الموصوف ايضاً شيء من الاشياء فلا بد ان يقتضي لوجود فرد منه موصوفاً آخر وبذلك فيقسم هذا الكلامه سخن نقول هذا الكلام
 مع طوله لا يرجع الى طائل ما اولاً فلانه ان راوي قوله فنفس طبيعة الحصول الذي هو مواد للوجود
 لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف الا يلزم تقدم شيء على نفسه او شيء واحد وجودات غير متناهية كما هو
 ظاهر كلامه فسلم ان طبيعة الحصول لا يقتضي ذلك الا يلزم ما لزم لكن العلم الحصول على تقدير كونه عبارة عن حصول الصورة
 ليس عبارة عن الحصول مطلقاً بل هو عبارة عن الحصول في الذهن لا ريب في مقتضى ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق
 الموصوف لا يلزم استحالة صلا وان اراد ان طبيعة الحصول في الذهن الوجود فيه لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد
 تحقق الموصوف فلا يخفى انه سفسطة واما ما نيا فلان قوله واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير
 مقتضية للبعية سخيف جداً لانه لا شك ان الصورة الحاصلة في الذهن عرض فيه لكونها حالة في المحل المستغنى عنها وقد
 الشيخ في قاطع فوراً في الشفا ان العرض بنفس ماهية وجوده محتاج الى المحل لا يمكن وجوده الا بعد وجوده وتحققه فنفس
 طبيعة الصورة لكونها طبيعة ماعتية غير مقتضية ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف الذي هو الذهن اما قوله لانها
 لو اقتضت ان لا يحصل صلا لان قنطرة للبعية ليس لانها طبيعة عرضية والطبيعة العرضية يستحيل ان توجد
 بدون المحل المستغنى عنها فلا بد ان يتاخر عنه تاخراً تالياً او زمانياً ايضاً ولا يلزم منه ان يقتضي الاشياء
 كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف بل انما يلزم ان يقتضي الطباع العرضية والمقتضيات الماعتية ذلك
 وباجملة كلام هذا القائل اخبر من ان بلقيست اليمية لعل كلامه وجه لا احصاه وما ذكرنا طهر ان ما اورد على هذا الجواب
 منع كون الحصول بنفس ذات مقتضية للتاخر والبعية يجوز ان يكون ذلك قنطرة لآخر وهو الموصوف مثلاً كما قد مر عن غيرهم

فكما لا مدخل لوصف الخصولية في اقتضاء البعديّة في الصورة
العلميّة كذلك لا مدخل لوصف الخصورية فليتنا

قوله فكما لا مدخل لعل وجه عدم مدخل وصف الخصولية في اقتضاء البعديّة في الصورة العلميّة انه لو تضمن
هذا الوصف البعديّة في الصورة العلميّة لا يقتضي وصف الخصوية ايضاً البعديّة في الصورة العلميّة اذ الحاضر والحال شيء واحد
بالذات وبالا اعتبار كما سيأتي ان شاء الله من ان العلم والمعلوم متحدان في انا واعتبارا في العلم الخصوري مع ان وصف
الخصورية لا مدخل في اقتضاء البعديّة أصلاً لا في الصورة العلميّة ولا في علمها والا لكان يتحقق كل فرد من الخصورية بعد
تحقق الموصوف اذا لم يكن لهذا الوصف مدخل في اقتضاء البعديّة في الصورة العلميّة لا يكون لوصف الخصولية ايضاً
مدخل في اقتضاءاتها فيها لا اتحاد بين الوصفين فقول المجيب ان البعديّة في علم الصورة العلميّة بالنظر الى كون الصورة
العلميّة علماً حصولياً غير سديد وانت تعلم ان اتحاد الحال والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلميّة وكذا علمها اعتبار
الاول كونهما مبدأ لاكتشاف نفسها والثاني كونهما مبدأ لاكتشاف غيرهما وكانت الصورة العلميّة وكذا علمها بالاعتبار
الاول علماً حصولياً وغير متأخر وبالا اعتبار الثاني علماً حصولياً ومتأخراً فلا يلزم من مدخل وصف الخصولية في اقتضاء البعديّة
في الصورة العلميّة مدخل وصف الخصورية في اقتضاء البعديّة فيها ولا من عدم مدخل وصف الخصورية في
اقتضاء البعديّة في الصورة العلميّة عدم مدخل وصف الخصولية في اقتضاء البعديّة فيها التعابير الاعمته بارين
وتخالف الجنتين وان كان عرض المحشى ان الصورة العلميّة من جهة كونها علماً حصولياً ايضاً غير متأخرة ولا مدخل
لوصف الخصولية في اقتضاء البعديّة في الصورة العلميّة أصلاً كما ينطق بظاهر كلامه فلا يخفى سخافته لما اولاً فلا
مناف لما صرح به في فواتح الحواشي من ان وجود الحال بدون حاصل فيه ممتنع اذ هذا الكلام صريح في ان الحال
بنفس ذاته يقتضي ان يتأخر عما حصل فيه وهذا اعتراف بخليته وصف الخصولية في اقتضاء البعديّة اذ مصداق
هذا الوصف بنفس ذات الحاصل انا ما نيا فلان العلم الحصولي لا يرب انه عرض لصدق تعريف العرض عليه
ومعناه الموجود في شيء لا يخرجه منه لا يصح قوامه بدون ما هو فيه والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجاً الى المحل المطلق
وبحسب الخصوبة محتاجاً الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي ويتحقق الابد وجود الموصوف
وتحققه اذا المحتاج من حيث هو كك لا يمكن ان يوجد ويتحقق الابد وجود المحتاج اليه وتحقيقه فقد ثبت ان العلم الحصولي
متأخر عن الموصوف بنفس ذاته فلو وصف الحصولية مدخل في هذا التأخر واما ثانياً فلان الصورة العلميّة متأخرة عن الموصوف
بنفس ذاتها باعتراف المحشى ايضاً واما تأخرت عنه بنفس ذاتها لكونها علماً حصولياً اذ الحصول ملزوم للتأخر والبعديّة
لا ينفك انصافه له فهو سرع لوجود الموصوف وتحقيقه ولا حنى لمدخل وصف الخصولية في اقتضاء البعديّة
الا هذا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولعل قوله فليتنا لشارة الى ما ذكرنا من وجوه الاستلال في كلامه

فقره في الحاشية فيلزم التخصيص لا ولا يلزم على نفسه شي من صدق التخصيص
حيث هو حصولي بالحادث لا احد ما فقط فليس التخصيص لا يلزم على علم التخصيص

قوله ولا يلزم على نفسه شي الخ قيل وجه عدم لزوم التخصيص مرتين على تفسير الشراح ان التخصيص مرتين الذي
هو المهر وب عن انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتجدد بالحادث فقط يلزم التخصيص
بالحصولي اي من حيث اللفظ لا ما فسر الشراح لم يكن صدق العلم بالحصولي بالحادث فلا يلزم من حيث اللفظ
التخصيص احد ان كان من حيث المعنى تخصيصا وشناعة فيه عنده واصل ان يقال لو فسر المتجدد بالحادث فقط
فلا يلزم تخصيصا حصولي اي من حيث اللفظ لا ما فسر الشراح لم يكن صدق العلم بالحصولي بالحادث فلا يلزم من حيث اللفظ
وهو قوله يتحقق كل فرد منه او فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى بل لا يلزم التخصيص مرة واحدة ولا شناعة فيه
فالخصيص مرتين الذي هو المهر وب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى اما
للزوم التخصيص مطلقا فليس كما هو ب عنه قال قول بان المهر وب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث
المعنى غير سديد اولو لا يتخصص مرتين التخصيص مرة بعد اخرى كما هو انما هو من حيث المعنى لا من حيث اللفظ
حيث المعنى ان يدبر تخصيصا مرة واحدة فليس شنيع في عدمه سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى
واما حال ان الخصص المقسم بالتجدد فلو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا يلزم تخصيصا حصولي اي من حيث اللفظ لا ما هو من حيث
بعد اخرى مرة بالحادث مرة بالحصولي ولو فسر بالتخصيص كل فرد منه بعد تحقق الموصوفات في بعبية البعبية
الزانية فلا يلزم التخصيص بالحادث مرة بالحصولي اخرى بل لا يلزم التخصيصان مرة واحدة ولا شناعة فيه
للتخصيص مرتين المعنى الذي هو الشراح متنازع على تقدير تفسير المتجدد بالحادث فقط كلام يعرف بانما هو من حيث
قال الشراح في الحاشية مع ان قوله الذي لا يلزم فيه مجرد حصولي قد ذكر لعدم جواب تفسير المتجدد بالبارت حين
الاول ما بينه بقوله فيلزم التخصيص مرتين الثاني ما بينه بقوله مع ان قوله آه ولا يخفى ان الوجه الاول انما هو على
لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث فقط بل لا بد ان يفسر نحو تناول القيد من معنى الحصولي والحادث لا يلزم
التخصيص مرة بعد اخرى والوجه الثاني يدل على انه لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث صلا انه لو فسر المتجدد
بالحصولي احداثا فيلزم من حيث اللفظ لا ما فسر الشراح لم يكن صدق العلم بالحصولي بالحادث فلا يلزم من حيث اللفظ
تحقق الموصوفات يراد بالبعبية البعبية الذاتية حتى تكون الصفة مساوية للموصوفات فلا مناص عن التخصيص
مرتين حين تقسيم العلم والتصور والتقدير الى البديهي والنظري وهذا شنيع جدا في زعمه وان فسر ما فسر
ويراد بالبعبية البعبية الزانية كما هو مقتضى الوجه الاول فيكون المساواة بين الصفة والموصوفات
العلم الا ان يوجب ما يوجب الحاشية ويعترف ان توجيهه مع كونه مخالفا لما هو المتبادر من عبارة يعصف بمحض

قوله نيهاء او صانها مساوية اي صادقة تمامها قاكليا تمام جانب الصنف فقط او من الجانبين بما فيه يتم
ان الاعم لعلمه طرق بافرة لكثرة افراده وقلة موافقه وشرائطه فهو اعرف من الاخص بخلافه

قوله اي صادقة الخ لما كان قول الشارح في الحاشية مع ان قوله الخ والاعلى ان المتجدد مساو لصنفه
بحسب المنهزم والصدق وبذا انما يتاتي لو اريد بالبعدي في قوله بعد تحقق الموصوف البعدي الاله آتية
او الصنفه هي لوان الصنف لا يعني فيه مجرودا بضمير شاملة للتقديم ايضا فلا بد ان يكون الموصوف ايضا كك
حتى يصح الشارح فيكون ارادة البعدي الذاتية مخالفا لما حقق المحشي سابقا وخج كلامه بان المراد بها واد
مصدق الصنفه مع الموصوف صدقا كليا سواء كان اصدق الكل من جانب الصنفه فقط او من
جانب الصنفه والموصوف جميعا ولا ريب في تحقق المساواة بهذا المعنى على تقدير ارادة البعدي الذاتية
اذ صدق المتجدد وهو الحصول على الحادث لا الحادث فقط كما عرفت واكتفى ان ما ينطق به كلام الشارح
من اشتراط المساواة المصطلحة بين الصنفه والموصوف المعرفين وما وجه المحشي من ان المراد بالمساواة اصدق
الكل من جانب الصنفه سواء كان من جانب الموصوف ايضام لا كلاما مخالفا لما صرح به ائمة النجاشية
حيث قالوا ان الموصوف المعرفة اخص من الصنفه او مساو لها ارادوا ان الموصوف المعرفة شئ يخص
بالتعريف والمعلومية من الصنفه واعرف منها فوجب ان يكون الكل من الصنفه في التعريف او مساويا لما فهم
بالاخصية والمساواة المساواة بحسب التعريف لا بحسب اصدق اذ يجوز ان يكون بين مضموماتها تساو وعموم
مطلقا او من وجه وباجملة اشتراط المساواة المصطلحة بينهما كما يظهر من عبارة الشارح في الحاشية وشرط
صدق الصنفه مع الموصوف صدقا كليا كما قال المحشي كلاما متافيا ان مقتضى سياتهم ومخالفان للتخصيصاتهم
قوله زعمانه انهم قالوا الخ اعلم انهم وان قالوا ان الاعم اعرف من الاخص لانه اقل شرا ومعامدا
من الاخص لان شرط العام ومعامده شرط الخاص ومعامده من غير عكس كلي لان الخاص بحسب خصوصيته له
شرائط وموانع لا يعبر في العام صان فيكون ارتسامه في النفس ووقوعه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه في
اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشي شرح المواقت بانه يجوز ان لا يكون لعلم الاخص مع العلم الاخر شرط
او يكون لها شرط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم كثرة وقوع
علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت بها اعرفية علم الاعم من علم الاخص اما على الاول فخطا واما على الثاني
فلجوابه ان يكون علم الاخص مع الشرائط او بدونها اكثر من وقوع علم الاعم لك ثم قال وبهذا يندفع ما تراعى
وهو من ان الشرط قل ما يتخلف عن شرط الغية الحقيقية والمفروض ان شرط العام بعض من شرط الخاص
فيكون علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص فكذلك لان علم العام

الصفات الموصفة لا بد ان يكون دون من موصوفاتها في التعريف فتقول في سائر الاشياء ان
 حيث لا يقل لا يكون فيه الموضوع كونه خصة فيه إشارة الى وجه ايراد هذه العبارة وهي تلك فافهم
 وانما صرح شراطها اكثر من علمها بدونها او من عدم علمها معها لكن يجوز ان لا يكون لها شراط او يكون
 لها شراط ويكون علم الخاص معها او بدونها اكثر من علم الاعم لك هذا كلامه فتوجيه كلامه بانه يرفع
 له ان الاعم اعرف من الاخص وكون تسوية الذنبى اكثر بالنسبة الى الاخص احسان عليه من ان الانسان منه
 قوله الصفات الموصفة انما هي تعلم ان ما راجع بقوله صفات المعارف للتوضيح انها رافعة لاحتمال السحاب
 في المعارف كما صرح بغير واحد من المحققين وهذا لا يقتضى كون الصفة الموصفة مساوية للموصوف واعلم منه مطلقا
 بل يجوز ان يكون اخص او من الموصوف والآية علماء الاصول جميعهم انه صرحوا بان البحث المحلى بالمفرد المحلى
 والموصولات موصفات عامة والصفات مقلدة لافرادها واستعمالات لكتاب الغرر الاحاديث من في التنوع
 وكلام البلغار والله على كون الموصوفات اعم مطلقا لصفات خص مطلقا كما يظهر لمن تتبع وتوسل ان استقفا
 الموصفة لا تكون او من موصوفاتها فغاية ما لازم منه عدم كون الصفة اخص مطلقا من الموصوف بهذا القدر لا
 مطلق المحشى او يجوز ان يكون اخص من وجه فلا بد من ابطال هذا الاحتمال والاشية بسية المتجدد بما وثقت في
 كما صرح به خارج في الحاشية وعلم على اشياء لبعض المحققين قدس سره بانه بعد تسليم كون الاعم حلى نهاية ما لم يورد ان الصفة
 اخص من الموصوف وهذا غير ضروري في التوضيح يجوز ان يثبت الموضوع من مجموع الموصوف والصفة ثبوت الموضوع
 الذي في الموصوف وحده سواء كان هذا الموضوع حادثا من الصفة نفسها او من مجموع صرح ببعض الثقات
 قوله لا يقل لا يعني ان الصفة لا يكون في الموضوع كونه اخص بل قال لا يكفي فيه مجرد اخصه وانما
 عدل عنه الى هذا لانه في العلم كونه في العلم كونه حادثة كونه لا يمكن هذا اخصه ولا كونه
 وجه الاتساق ان قوله لا يكفي فيه مجرد اخصه سألته فصدقتها بتصوري على نحو الاول بسبب قول عن المصنفين
 والثاني بانتفاء الموضوع رأسا ونبت تعلم ان هذا انما يصح وطمح في معنى قوله لا يكفي فيه مجرد اخصه الذي
 فيه اخصه ولكن لا يكفي كما بينه المحشى سابقا انما لو كان معناه ذلك فلا احتمال بصدق القضية
 بانتفاء الموضوع سأل بل انما يصدق بسبب المحمل من الموضوع فافهم ثم سأل كلام وهو انه ان كان
 المعلوم عند العالم لا يكفي في العلم فهو باطل مداهمة وان اريد ان حيز المعلوم عند غير العالم غير كاف في
 العلم فهو متوقف على العلم اخصه او عند غيره عال لا يكفي في العلم التبعة بحسب ان المراد بالصفة
 اعم من ان يكون عند العالم او عند غيره كسب المراد من الغمالة وكفاية هذا اخصه الاعم في صدق في شجرة
 الاول كفاية اخصه عند العالم والثاني الكفاية عند الآلة كفاية الآلة بخصه بانتفاء حيزه بصدقه بعام

قوله في الحاشية فالمراد بحضور الخ اذا لو كان المراد بحضوره فانه كونه محذورا عما هو المتبادر هو المطلق
لا يصح تمثيل المنفى كما هو ظاهر بعلم الواجب اذ حضوره عند المدرك يستوجب ان ما هو الواقع فلا بد من المنفى الى المطلق

والكفاية الثانية منتفية مع ثبوت حضور المعلوم عند الآلات ولا يربح في عدم انتقاضه بالحضور اذ لا حضور
فيه الحضور الا اعم من ان يكون عند العالم او الآلة لفقدان الآلات فلا يمكن فيه الا الحضور عند العالم ولا شبهة في كونه كافيا
قال الشارح في الحاشية لا يخفى ان حضور المبدء آه اعلم ان قوله لا يخفى سوال تقريره ان المتبادر من الحضور
الحضور عند المدرك فالمتبادر من قول المبدء لا يمكن فيه مجرد حضوره ان العلم المحصولي قد يكون فيه حضوره عند المدرك
لكن هذا الحضور لا يكفي للعلم والاكتشاف وهما مع صراحة بطلانه اذ حضور المدرك عند المدرك كاف لا ادراك قطعاً
ستدرك عدم مطابقة المثال وهو قول الشارح كالمبصر ثم لا بد من حضور المبصر بالنسبة الى المدرك
من بالنسبة الى الحاشية فقط وقوله فالمراد ان جواب عنه حاصله انه وان كان المتبادر من الحضور الحضور بالنسبة
الى المدرك ان المراد هنا بالحضور مطلق الحضور اعم من ان يكون بالنسبة الى الحاشية او بالنسبة الى المدرك
فالمبصر وان لم يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى المدرك لكن يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى الحاشية فلا يلزم عدم مطابقة
المثال للمثل له وانما قال المراد بالحضور مطلقه السائل للحضور عند الحاشية والحضور عند المدرك ولم يقل المراد
الحضور عند الحاشية ليصح نفي كفاية مجرد الحضور باعتبار ما يرد وتمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه باعتبار فروق
بين الاله او الحضور عند الحاشية لزم عدم صحة تمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه كما لا يخفى وبعض الفضلاء
قد ذهبوا الى ان المراد بالحاشية القوة الحاشية كالقوة الباصرة والشم المشترك والخيال مثلاً فلا يلزم
الحاشية عنه بل يكفي لعلم الحضور اذ التجليات المادية انما يرسم صورها في الآلات مع ان العلم بها
لا يعملي اذ العلم الحضورى عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والمراد بعقل الذهن هو فهم الحواس كلها
ان يكون المراد بالحاشية محلهما فالحضور عنه غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضوره عند المدرك صلاً وانما
ان يقال مراد بالحضور الوجود الخارجى بمعنى الكلام ان العلم الحضورى لا يمكن فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج فان قلت وجود المعلوم في الخارج في العلم الحضورى فيما سوى العلم
وجوده عند الحاشية ولم يكن كافياً كما في الابصار مثلاً او لم يوجد عند با او لم يوجد في الخارج صلاً واما العلم الحضورى
لا يمكن فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج فان قلت وجود المعلوم في الخارج في العلم الحضورى فيما سوى العلم
المتعلق بالصورة العلمية ظاهر واما في علم الصورة فكلاً لان الصورة العلمية ليست موجودة في الخارج بل موجودة في
الذهن فقلت بالمراد بالحضور الخارجى بآية تب عليه آثار الوجود الخارجى ان لم يكن مجرد وجوده في الخارج حقيقة ولا يربح بالصورة العلمية
المتشخصة بالذهن المتشخصة بالعوارض الذميمة يترتب عليها الآثار الخارجية فهي مثل الموجود الخارجى فانهم لا يتقرب الى
قوله فانه كونه محذورا لا يخفى قول قد عرفت انه لما كان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك وكان يلزم

ولا يجب لتحقيق جميع الافراد قوله فيها ولا يلزم من فهم الحضور انهم حتى يتوجه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة
كالصورة العلمية وغيره من النفس لا يكون بحصول الصورة بل المراد الغائب عن المدرك مطلقا

على هذا التقدير مع عدم صحة نفى كفاية مجرد الحضور او الحضور عند المدرك يكون كافيا في الادراك قطعاً عن مطابقة
المثال الذي اوردته الشارح في الشرح للمثل لا صرف الشارح كلام المصنف عن الظاهر وقال في الحاشية فالمراد بالحضور
ولو كان المتبادر من الحضور مطلق الحضور فلا حاجة الى تبين المراد لانه لما كان المتبادر مطلق الحضور اعلم ان
يكون عند الحاشية او عند المدرك فلا يلزم خلاف ما هو الواقع ولا عدم مطابقة المثال للمثل لا لعدم صحتها
تمثيل المنفى بعلم الواجب بجاهه اذ يصح تمثيل المنفى بعلم الواجب بجاهه باعتبار فردية تطبيق المثال على المثل لا اعتبار
فرداخر ولا يحتاج الى ما يشبه الشارح في الحاشية صلا فماتوهم المحشى من كون المتبادر مطلق الحضور مع كونه
مخالفا للضرورة اذ المتبادر من الحضور انما هو الحضور عند المدرك براهته باباه كلام الشارح في الحاشية
قوله ولا يجب لتحقيق آه قد نقل منها حاشية وهي قوله هذا دفع وخل مقدور وهو ان المحذور باعتباره ارادة المطلق

ايضروا رد كما ورد باعتبار ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افرادة وحاصل الدفع
انه لا يجب لتحقيق جميع الافراد بل يكفي تحقق فرد منه انتهى ونحن نقول هذا السؤال الجواب كلاهما عجيبا
اذ حاصل ما ذكره الشارح في الحاشية ان المراد بالحضور في قول المصنف لا يعني فيه مجرد الحضور مطلق الشامل للحضور
عند الحاشية والحضور عند المدرك فيصير تمثيل المنفى باعتبار فردية كفاية مجرد الحضور باعتباره فردا او اطلاق
يتحقق في ضمن كل فرد من افرادة فالافترض عليه بان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افرادة غير متوجه صلا
بل لا يمتد ما ذكره في الحاشية الا بضم هذه المقدمة فما ذكره المورد كانه لا يمتد المطلوب الا براهته اما الجواب فظاهر انه
لا يطبق على السؤال اذ حاصل السؤال ان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افرادة وحاصل الجواب عدم وجوب
تحقق جميع الافراد المتحقق والمفنى انه لا يلزم من عدم وجوب تحقق جميع الافراد لتحقيق عدم تحقق
في ضمن كل فرد من افرادة فقد استبان ان السؤال غير متوجه على ما توهم المحشى توجه عليه والجواب غلب
منطبق على الايراد بل السائل في وادع المحجب في وادع لو قرر السؤال بان المطلق لا يتحقق الا بتحقق جميع
افراده لكان السؤال متوجها على المطلوب لكان الجواب منطبقا على السؤال هذا والى علم بحقيقة الحال
قوله حتى يتوجه آه لما علم الشارح الحضور في قول المصنف لا يعني فيه مجرد الحضور من الحضور عند الحاشية والحضور
عند المدرك لكن ان يتوهم انه اذا كان المراد بالحضور هنا مطلق الحضور فالمراد بالغيبة في قول المصنف فيما بعض
واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنها مطلق الغيبة اعم من ان يكون عن الحاشية او عن المدرك فيسلم
يكون العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الحاشية الحاضرة عند المدرك كعلم الصورة العلمية غير كعلم النفس بالاشياء

وارادة الغائب عن كليهما معا يستلزم مفهوم المخالفة فان السكوت في معرض البيان بيان كما تقر في موضوع
حصوليا لتحقيق مطلق الغيبوبة مع ان علم النفس بناتما وصفاتها لا يكون بحصول الصورة بل انما يكون بحضور نفس العلم
فاجاب عنه الشارح بقوله ولا يلزم من تقيم الحضور آه يعني انه لا يلزم من تقيم الحضور هنا تقيم الغائب ثم بل المراد بالغائب
ثم الغائب عن المدرك مطلقا سواء كان غائبا عن الحاسة ام لا قال بعض المحققين قدس سره لا يلزم من تقيم
الحضور هنا الا تخصيص الغائب ثم بالذي يغيب عن الحاسة والنفس بقربة المقابلة لا تقيمه حتى يحتاج الى العذر
وحاصله ان الايراد الذي اجاب عنه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم آه غير متوجه من الركاس لولا لزوم
بين تقيم الحضور وتقيم الغيبوبة اصلا حتى يلزم من تقيم الحضور هنا تقيم الغائب ثم فلا احتياج الى الجواب
عن الايراد الذي لا ورود له ههنا بل كان له ان يقول لا يلزم من تقيم الحضور هنا تقيم الغائب ثم المقابلة فلا يتوهم
قوله وارادة الغائب له لما ثبت ان المراد بالحضور في قولكم لا يمكن فيه مجرد الحضور مطلق الحضور اعم من ان يكون
عند المدرك او عند الحاسة وانه لا يلزم من تقيم الحضور هنا تقيم الغائب في قولكم لا يمكن في العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عما
يمكن ان توهم انه اذا لم يلزم من تقيم الحضور هنا تقيم الغائب ثم يلزم تخصيصه بما يكون غائبا عن الحاسة والمدرك معا
بقربة المقابلة فاجاب عنه المحشي بما حصله ان القول يكون مناط العلم الحصولي على الغيبوبة عن كليهما معا يستلزم مفهوم
المخالفة وهو لو انتفى الغيبوبة عن كليهما ولو تحقق الحضور عند احدهما يلزم ان لا يكون ذلك العلم حصوليا بل يكون حضوريا
فيلزم ان يكون العلم الابصاري مثلاً علماً حضورياً لان البصر ليس بغائب عن الحاسة فقد تحقق الحضور عند احدهما
قال الشارح فالابصار مثلاً تفصيل القام ان المذاهب المنقولة عن الحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الاشاعرة
وسيجي بيانه ان شاء الله الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار انما يكون بالانطباع وبيانه ان الابصار انما يكون بعد
انطباع صورة لمبصر توسط الهواء المشتمل في الرطوبة الجليدية التي في العين فتأديها الى الحس المشترك قالوا ان مقابلة
للباصرة يورث استعداداً فيض صورته على الجليدية ولا يمكن ادراك ذلك تفصيلاً والانطباع في الجليدية لا يمكن في الابصار
والا لاني شئ واحد شيان لان انطباع صورته في جليديتين يعين بل لا بد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبين المتقنين
ومنه الى الحس المشترك والمراد بتأدي الصورة الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك ان انطباعها في الجليدية معد لفيضها
الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضها على الحس المشترك وليس المراد منه ان الصورة تنقل من الجليدية الى الحس
ومنه الى الحس المشترك لان الصورة عرض بالضرورة وانتقال العرض من موضوع الى موضوع محال ويستدلوا على ما ذهبوا اليه
من وجوه الاول ان المرئي اذا كان قريباً من المرئي قريباً لا يرى كما هو واذا بعد منه يرى صغراً كما هو عليه كذا اثر
الصغير بزيادة البعد حتى يرى كنقطة ثم يصح ان لا يرى وليس كذلك لان الاقرب يظن في جزء عظم من الجليدية
والا بعد في جزء صغره وذلك لان المرئي اذا كان على بعد مفروض من المرئي فان الخططين النجاصين عن البصر لو ان

مبحث علم الابصار

من حيث هو واجب عنده بان صورة المرئي اذا ارشمت في العين مج تارثت الحاسة بها نهبت لنفسها فاحسب المرئي
 الموجود في الخارج على عظمته في جهة بحسب بة بعده فكل الصورة آلة للبصار لانها مبصرة بل لمبصر هو الموجود
 في الخارج الثاني انه لا يخلو اما ان يكون المقدار الكبير كمقدار الجبل السام مثلا مع كبره وتخصه منطبع في الحاسة ام
 لا على الاول يلزم انطباع الكبير في الصغير وعلى الثاني مع ان كلاما تم لا تساعده لانهم عن آخرهم صرحوا بحصول القوة
 الشخصية مع المقدار والوضع المعين في الحاسة يلزم ان لا يكون المعلوم بنفسه حاصلا فلا يصير كشفا واجاب عنه
 المحقق الطوسي في شرح الاشارات بما حصله انه لا احتمال في حصول صورة مقدار الجبل السام مثلا ولا يلزم انطباع الكبير
 في الصغير من اجل صورة الجبل السام مثلا لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك وفي القوة المدركة
 الحالة فيه التي لا لها من الصغير والكبير حيث ذاتها واحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقداره من السام والجبل مثلا
 وذلك لا يضر المساواة بينها بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولا يخفى
 سخاوة هذا الكلام اما اوله فلا يخلو اما ان يكون الانطباع في مادة الجسم المتقدرة بمقدار الجسم الذي في ذلك المادة
 مادة له فلا يرب لها صغيرة البتة فيلزم انطباع الكبير في الصغير وايضا يلزم ان يجمع مقداران في مادة واحدة
 ولا يزيد الحجم واما ان يكون في نفس المادة فيكون مقادير جميع العناصر مدركة لان مادة العناصر واحدة بالخصوص
 واما ثانيا فلان القوة المدركة وان لم تكن متقدرة بالذات لكن لا يرب في تقديرها بتقدير محملها بالعرض فيلزم
 انطباع الكبير في الصغير ذلك محال واما ثالثا فلان الكلام في حصول هوية مقدار الجبل مثلا وهذه الهوية متسترة
 بتقدير خاص اذا كان محال من حصول مقدار لم تكن الهوية الشخصية حاصلة مع ان مقتضى كلامهم حصول الهوية الشخصية
 بعينها واما القول بان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية فما يقتضى به المحجب لان الكلام
 في صورة الهوية الشخصية ولا يرب بان صورة الشخص الكبير كبيرة وصورة الصغير صغيرة والتساوي في الانسان الكبير
 والصغير انما هو في الماهية لا في الصورة واجاب المصنف في المحاللات بان الصغير والكبير من عوارض الهوية العينية
 لا الصورة الذهنية فليست الصورة الذهنية صغيرة ولا كبيرة وفيه ان المقدار شخصي عبارة عن مرتبة معينة صغيرة
 كبيرة فلا يخلو اما ان يكون الصورة الحاصلة من تلك الهوية الشخصية على هذه المرتبة من الصغير والكبير فليست لازم بالضرورة
 ان لم يكن على هذه المرتبة لم يحصل هذه الهوية واجاب عنهم بان المقدار امر زائد على الجبل مثلا وعارض له في الخارج
 فيحصل صورة الجبل مثلا مجردا عن المقدار ويرد عليه ان الكلام في نفس هوية مقدار الجبل الثالث انه على تقدير
 حصول الهوية الخارجية في الحاسة يلزم اكثر الشخص في انحاء الوجود وان قيل لا يحصل الشخص في الحاسة مع الشخص الخارج
 يقال فلا يحصل المعلوم بنفسه فلا يصير كشفا وجيب بانه لا احتمال في ان يتشخص الشخص بالشخص الخارج
 في الوجود الذي هو اذ الشخص في كل طرف انما ياتي الاشتراك في ذلك الطرف لا في طرف آخر فالشخص الخارج

تشخص الخارج فقط والتشخص الذهني تشخص بحسب الذهن فقط والحق ان الواحد بالبعد يستحيل تعدده والا فهو ليس
 واحدا بالبعد وقد نص عليه الشيخ ايضا في الفصل الثاني من ثالثة آليات اشعار تجوز ان يحصل الشخص الخارجي بعينه
 في الذهن مما لا ريب في بطلانه وايضا لو كان الحاصل في الذهن هو الشخص الخارجي بعينه فلا بد ان يكون تشخصه
 الخارجي محفوظا في نحو الوجود الذهني ايضا والا لم يكن الشخص الخارجي با هو كك حاصل في الذهن فيلزم ان يكون الشخص
 الخارجي من الجواهر حين حصوله في الذهن قيامه بقاها بنفسه لان الشخص احسارجي والوجود الخارجي متساوقان
 والوجود احسارجي للجواهر وجود مستقل فعلى تقدير تجوز كون الوجود الذهني تشخصا بالشخص الخارجي يلزم ان يكون
 الوجود الذهني من حيث هو كك موجودا خارجيا فيلزم كونه قاسما بنفسه قايضا يلزم ان يكون شي واحد تشخصان واذ
 الشخص عبارة عما يفيد الاختيار عن جميع اعداء فاذا ميز الشخص الخارجي الشخص الخارجي عن جميع اعداء فالشخص الذي
 ان افاده الاختيار لزم الحصول الحاصل الا فلا يكون تشخصا قاطلا لثالثه سبب ليراضي من هو ان الابصار يخرج اشعاع
 من العين على هيئة مخروطية عند مركز البصر وقاعدته عند سطح البصر وعلم انهم يختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة منهم
 الى ان في تلك المخروطية مصمتة فذهب جميع اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجمعة
 عند مركزه ثم تمتد الى البصر متفرقة فما ينطبق عليه من البصر اطراف تلك المخطوط او كالبصر واقع بين اطراف تلك
 لم يدركه ولذا ينبغي على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح لمطرات فذهب جميع الى ان الخارج من العين خط واحد
 مستقيم فاذا انتهى الى البصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة فيحصل الادراك بسببه وتخييل بحركة
 هيئة مخروطية تشمل على ان الابصار انما يكون خروج اشعاع او بان الانسان اذا رى في المرأة وجهه فاما ان يكون
 لا انطباع صورة من الوجه في المرأة ثم انطباع صورة اخرى من تلك الصورة في العين كما يتوهمه اصحاب الانطباع
 واما ان يكون الانعكاس الشعاع الخارج من البصر لصقالتها الى الوجه لا سبيل الى الاول لان صورة الوجه لو انطبعت في المرأة
 لا انطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعها بزوال شي اخر الا ترى ان الحائط او خنزير الانعكاس الضوء من الخشعة
 اليه لزم ذلك اللون موضعها من الجدران ولم ينتقل بانتقال الراي من مكان الى مكان آخر لكن ترى صورة الشجرة مثلا
 في الماء او المرأة تنتقل من مكانها في الماء او المرأة بحسب انتقالها فتعين الثاني وهو المطلوب تعرض عليه بان الانطباع
 وخروج اشعاع ليسا على طرفي نقيض حتى يمتنع فسادهما معا ليس يجب ايضا ان يكون سبب في كل شي معلوما لنا على اقل
 فلم لا يجوز ان يكون كون البصير بحيث يكون نسبة الى المرئي كنسبة العين الى البصير مقتضيا حصول الاحساس بذلك
 المرئي وان لم نعرف لذلك حيلة مفصلة وصورة الوجه انما تنطبق في المرأة في موضع منها له وضع خاص بالنسبة الى
 والموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الراي وثانيا ان الاجرة ببصر ليل لا نهار والاشي رايلا
 وليس لك الا لان الاجرة تليق شعاع بصره لقلته بشعاع الشمس فلا يبصر ويجمع ليل ببصر والاشي لغلظ شعاع بصر

لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس قوة وصفاً ثالثاً ان الانسان يرى في الظلمة كان نوراً انفصل من عينيه و
اشرق على انفه واذا انخفض عينيه على السراج يرى كأن خطوطاً شعاعية اتصلت بين عينيه وبين السراج وجيب عين
الوجهين بانها لا تدلان على ان الابصار انما يكون مخرج الشعاع بل على ان في العين نوراً وهذا غير منكر ان في آلات
الابصار اجسام مضيئة تحللها او غلظها تمنع الابصار وحسب على ابطال نهجهم بوجه الاول ان الشعاع ان كان
عرضاً يمنع عليه الحركة ولا يقال ان كان جبالاً منع ان يخرج من عيننا على صغر بل من العين العصفور مثلاً جسم يحرق الا ان
الى كره الثوابت ثانياً ان حركة الشعاع لا يمكن ان تكون طبيعية والا كانت الى جهة واحدة ولا قسرية لما ثبت في
محله ان لا قسرية للطبع ولا ارادية وهو ظاهر وجيب بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة بطبيعة الى ما عداها
من الجهات قسرية بل لم يكن القاسم معلوماً وايضاً يجوز ان يكون حركته ارادية وظهور انتفاء الارادة مسلم
بحسب الشهرة دون اليقين وروبان ارتكاب كون حركة الشعاع ارادية مكابرة فاضحة لثالث انه لو كان
مخرج الشعاع وجيب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى المرئي
قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينها وبذا باطل قطعاً فاما قلنا العين ابصاراً الثوابت
الرابع انه لو كان الابصار يخرج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وايضا لها الشعاع الى الايقابل
الوجه حتى يرى الانسان الايقابل ولا يرى ما يقابله واجاب الشارح القديم للتجديد عن هذه الوجوه بان المراد
مخرج الشعاع ان المرئي اذا قابل العين يستعد لان تفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون في كل شعاع
قاعدة مخروطية عند مركز الناظر لكن سموا حدوث الشعاع على سطحه بمقابلته للعين خروج شعاع عند مجازاً
على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس خروج الضوء منها قال السيد المحقق قدس سره الشريف في جواب
هذا ما ويل صحيح لمخرج الشعاع من البصر الا ان الظاهر ان الابصار انما يكون بالشعاع الواقع على المرئي فينبغي ان
يرى على مقدار واحد في جميع ابعاده ويمكن ان يدفع بان لك الشعاع متفاوتة فوسطه اقرب من اطرافه فاذا بعد
المرئي لم يرينه ما ضعف شعاعه وانما افاد الاستاذ العلامة مد ظله ان الشعاع الحادث الفاضل على سطح المرئي
ان كان موجوداً في الخارج ويكون في الخارج قاعدة مخروط شعاعي موجود في الخارج ربه عند مركز البصر فاما ان شدة
على سطح المرئي بمقابلته عين كل راي شعاع في الخارج حتى يكون على سطح المرئي الذي يراه الف الف شعاع
في الخارج وعلى سطح المرئي الذي يراه راي واحد شعاع واحد في الخارج فذلك سفسطه ظاهرة البطلان اذ يحدث
بمقابلته عين راي شعاع ولا يحدث بمقابلته عين راي شعاع اصلاً وهذا ترجيح بلا مرجع وبطلان بداهة يستحق الكلام في ذلك
الشعاع وذلك المحروط الموجود في الخارج بل بما جوهراً في عرضان لعلك علمت مما ذكرنا ان هذا هو صاحب
الانطباع وصاحب الشعاع كلاهما باطلان المذهب الاشرقيين فيأتي الكلام فيه في الدرس الثاني ان شاء الله

قال شارح كما ذهب إليه صاحب الاشتراق اعلم انه قد ذهب صاحب الاشتراق الى ان الالبصار انما يحصل فيها
اشراقية بين الباصرة والمرئي بها ينكشف المرئي عن نفسه كشفا فاصوريا بشرط سلامة الآلات ارتفاع الموانع من دون
انطباع وخروج شعاع واشتهور فيما بين المتأخرين في تقريره به ان الموار لم يشف الذي من البصر والمرئي يتكيف بكيفية
الشعاع الذي في البصر يصير بذلك الالبصار واعترض عليه بوجهين الاول اننا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي بين
العصفورية يستحيل ان يقوى على احاطة ما بينه وبين تلك الثابت بل نقول ان العصفور بل الانسان افضل لو كان بكيفية
نور اوانار لم يتصور احاطته لما في عشرة فراع من الموار ايضا فضلا عن هذه المسألة والثاني انه لو توقف الالبصار
على استحالة الشف المتوسط على حاله تعين البصر على الادراك فكما كانت العيون اكثر مكان الالبصار اقوى او كما حصل ان الالبصار
لان تلك الكيفية ان قبلت اشياء او فكما كانت العيون اكثر مكان الالبصار اقوى وان لم تكن قابلة للكشف او
فمعتد اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون ولى من الباقي لان كل واحد منها علة
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لنرم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب
وهو محال الاستحالة تعليل الواحد شخصي باطل لكثرة او لا يحصل شئ منها فيلزم ان لا يحصل الالبصار واجابة
العلامة القوشجي في شرح التبريد باننا نتخار ان تلك الحالة يحصل لجميع تلك العيون لا يلزم اجتماع اعلل المستقلة
على حصول شخصي وذلك لانه اذا كان لم يحصل ان يكون كل منها علة مستقلة فأيها كان سابقا على سواه من تلك
سوا كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون باعداه فاذا وجد من تلك الامور ثلثان واكثر دفعة كانت
العللة المستقلة مجموعا لا واحدا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك لو اريد انما يوجد في المجموع
او عدم كل واحد من اعلل الناقصة علته تامة لعدم المعدل بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الال عدم لا يلزم من
اجتماع اعدام اعلل الناقصة اجتماع اعلل المستقلة لان العلة المستقلة يكون مجموعا لا واحدا واحدا منها فعند اجتماع العيون
نتخار ان تلك الحالة يحصل لجميعها ويكون علمتها المستقلة مجموعا لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع اعلل المستقلة لا يقال
اذا نظر شخص مرئي حصل تلك الحالة في الشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في تلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة
من عين ذلك الناظر المتأخر فيلزم تحصيل الحاصل ولا يحصل فيلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك بطريق وجوزنا ان
يحصل رؤية الناظر المتأخر بتكيف الشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم مكان رؤية شخص بعين شخص آخر فيلزم
امكان رؤية الأعمى للبصير لان ذلك لا يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخرى غير التكيف بكيفية الشعاع هذا كلامه وفيه
اما لو قلنا لا ينبغي ان يثبت عدم معلول انما هي عدم العلة تامة لا عدم كل واحد من اعلل الناقصة ولا عدم
اعداها بشرط سبق فيما يظن بعد اعلل المستقلة بطل استقلال كل واحد منها واما ثانيا فلان القول بانه عند اجتماع
العيون يحصل تلك الحالة بجميعها ويكون علمتها المستقلة مجموعا لا واحدا واحدا منها ليس بشئ اذ لو فرض اجتماع

قوله فالابصار مثلاً الخ أي العلم حاصل عند الابصار علم حصولي لا حضوري والا لزم كون الآلات بحسب ادعاء مدركة أو لا بدني حضوري من حضور عند المدرك في الابصار ليس بحضور الآلات مع ان الادراك ليس الامر شيان الجوهري مجرد كما سيأتي والآلات في وجهه لم لا يجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضراً عند النفس أيضاً لكن بواسطة الآلات يستفاد من كلام صاحب الاشارة

عيون على وجهه مرفي معاً فلا يخلو اما ان يحصل تلك الحالة للشف المتوسط بينهما وبين المرئي بالجميع او بكل واحد وحده على الاول يلزم ان يطل تلك الحالة دفعة اذا فرض غايب عن تلك العيون لبطان علمته وهو المجموع بما هو كذا في علم بطلان رتبة سائر العيون دفعة وهذا صريح بطلان في الثاني لا يكون علمتها المستقلة بجميع العيون بل واحد واحد منها فافهم

قوله أي العلم حاصل الابصار قال في الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة وهي ليست بعالمه كما قال المحشي ففسر الابصار بالعلم حاصل عند الابصار انتهى ووجه صحة هذا التفسير ان الابصار

سبب للعلم حاصل به فاطلق اسم السبب اريد به السبب القرينة على هذا الجواز ما ذكره المحشي بقوله فائدة هذا التفسير قوله والا لزم الخ لما ذهب صاحب الشارح الى ان الابصار انما يحصل باضائة شرقية بين الباطن والظاهر وانما ينكشف البصر

عند انفس الانكشاف حضورياً او وعليه وجود الاول ان الحضور الذي يوجب الانكشاف انما هو حضور المعلوم عند العالم وحضور البصر ليس عند الحاشية وهي ليست بعالمه فالحضور عند ما لا يكون كافياً للانكشاف فلا يكون العلم حاصل بالابصار

حضورياً كيف لو كان كذلك لم كون الآلات بحسب ادعاء عالمه مع ان الادراك ليس الامر شيان الجوهري مجرد وعند جميع كما تقر في مقوله والى هذا اشار الشارح في الحاشية بقوله لا يخفى ان حضور البصر الخ قال بعض المحققين قدس سره في هذا الاشكال بعينه

لازم على القول بكون الابصار علماً حصولاً لان الابصار لما كان حصول صورة البصر في القوة الباصرة وهي ليست بمدركة اتفاقاً فقد حصل الصورة في غير المدرك فلا يمكن هذا الحصول للانكشاف بل يلزم ان يكون الآلات بحسب ادعاء عالمه

دون انفس لان العالم ما قام به العلم والعلم انما قام بالحاشية فما هو جواكم فهو جواباً وبهذا الكلام مع كونه في غاية التحقيق لا يخلو عن مناقشة كما لا يخفى على المتأمل و اجاب عنه المحشي بان البصر حاضراً عند النفس ولكن بواسطة الآلات الخ واسر هذا القدر

يكفي للانكشاف حضورياً لا حاجة في العلم الحضوري الى حضور المعلوم عند ذات العالم وهذا ليس بشي اذا لم يصر حاضراً عند المدرك قطعاً او المدرك ليس الانفس المشار اليها بالبصر ليس حاضراً عنده انما الحضور للبصر عند الآلة وهي ليست بمدركة

اتفاقاً فكيف يمكن هذا الحضور للانكشاف لانه حضور عند غير المدرك الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره ان وجود البصر في الخارج غير كاف في الابصار والا لكان مدركاً قبل المتقابلة فلا بد من مرزائد مع العلم وبهذا الزائد اما حصول شي او ضائقة الى العلم

وعلى كل تقدير فالابصار نفس علمه كما هو شأن الحضوري وانت تعلم ما فيه اما اولاً فلان الحكماء اكلم التفقوا على ان الابصار شرط في متع الابصار بدورها ويجب معها مقابلة المرئي للرائي او كونه في حكم المتقابل كما في رتبة الانكشاف

وجهه في الملة ومنها عدم الحجاب بين الراي والمرئي والمراد بالحجاب كتم الكشف المانع من نفوذ اشعاع وقد صرح

ولعل هذا القدر من المحصور كفى للاكتشاف فالنفي الحق بالنفي قوله في هذا المقام أي في مقام الاستدلال على
تخصيص المورد بالعلم المتجدد قوله يعني ان الخ أي ينبغي ان يكون كاسبا وكتبا وبديها ونظرا او لا وبالذات
صاحب الاشراق ان الابصار لا يحصل الا بمقابلة المستنير للعين السليمة وباجملة الابصار بدون المقابلة مستغ
عند الجميع ليس مذموب صاحب الاشراق ان وجود المبصر في الخارج مطلقا كاف في الابصار بل مذموب ان وجود المبصر
في الخارج بشرط كونه مقابلا للباصرة كاف في الاكتشاف كما هو مصرح في حكمة الاشراق وغيره من كتبه والشرط المذكور
ليس نشأ الاكتشاف لا داخلية حتى لا يكون المبصر نفسه علما كما هو شأن المحصور في الايراد عليه بانه لو كفى وجود المبصر
في الخارج للاكتشاف لزم كونه مدركا قبل المقابلة مبنى على عدم الرجوع الى كلامه انا نيا فلانا نقول ان وجود المبصر
في الخارج غير كاف في الابصار بل لابد من امر زائد لكن نقول هذا الامر الزائد هي الاضافة الاشراقية الى المبصر بل لابد
منه ان لا يكون الابصار علما حصويا نعم يلزم ان لا يكون المبصر نفسه بلا حدوث اضافة اشراقية اليه علما
حصويا وهذا اللازم ملزم لثالث ان العلم والمعلوم في المحصور متحدان بالذات وباعتبار فاذا عدم المعلوم
يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه اقول هذا الايراد عجيب جدا اذ لا شك في زوال العلم الابصار
بزوال المبصر فاللازم ملزم واجاب المورد ونفسه عن هذا الايراد بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فيادام المحسوس
حاضرا محسوس يكون الادراك بحيث وجب به الخاجي فاذا عدم في الخاج يحصل مثاله في ذلك العالم من غير ان يطابق في ذلك
وانتقش فيه فلا يتغير علم المبصرات بانتفاء المحصور الخاجي لوجودها في ذلك العالم ولا يخفى انه يظهر من هذا الكلام ان
المبصر حين انعدامه في الخاج يوجد في عالم المثال فيكون العلم المتعلق به ابصاريا عند صاحب الاشراق كما يدل عليه
قوله فلا يتغير علم المبصرات اومع ان صاحب الاشراق لا يقول بكون العلم المتعلق بالاشياء الموجودة في عالم المثال ابصاريا
مطابقا لما يقول ان الصور المرئية في المرآة موجودة في عالم المثال والعلم المتعلق بها ابصارى ذلك لا ذميب في باب
اصل الروية الى ان المرئي بعينه هو شخص الخاجي وفي روية الشئ بالمرآة الى ان المرئي هو صورته المثالية الموجودة في
عالم المثال كما صرح بصدده اشيراني في حاشي حكمة الاشراق فالاشياء الموجودة في عالم المثال عند ليست الصورية
او المرئية في المرآة والعلم المتعلق بالصور المتخيلة تتجلى بالصور المرئية في المرآة ابصاريا واما كون العلم المتعلق بالاشياء
الغائبة عن الباصرة الموجودة في عالم المثال ابصاريا مطلقا فليس مطابقا لتصريحه بل مخالفا لتخصيصه فتأمل ولا يتجمل
قوله ولعل هذا القدر الخ قد عرفت ان هذا القدر من المحصور لا يكفي للاكتشاف المحصور أي ان فهم صاحب الاشراق كفاية له
قوله أي ينبغي آه وقع لما شئ ان توهم ويقال قول الشايع ينبغي ان يكون له دخل آه لا يدل على تخصيص المقسم المحصور
بالحوادث او حاصله لا يزيد على ان المنطقي لا يبحث الا عن المعرف الحجة من حيث ايضا لما الى محمول تصوري او
تصديقي فالمناسب لغرضه ان يكون المقسم في نواتج كتب المنطق ماله دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية

ليست محسوسة في آثار اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم قوله وما هو العلم المحصولي لان البدايه والنظرية
من شأنه الحصول على الحادث ولن غيره اذ من المعلوم تحقق التقابل بالمعنى لمصطلح المتعارف بين البدايه والنظرية
والتفاهات تضايقت الايجاب والسلب.

وختصاص بها وهذا الاستلزام ان يكون المقسم هو الحصول على الحادث بل يجوز ان يكون المقسم مطلق الحصولي الذي
هو موضوع المعاملة والاحكام الثابتة للافراد ثابتة لطلق الشيء فالانقسام الى البدايه والنظرية والمدخلية
والكتب والكتابات باختصاص بها كما انه ثابت للحصول على الحادث ثابت لمطلق الحصولي ايضاً فمطلق الحصولي ايضاً
في الاكتسابات اختصاص بها فلا حاجة الى تخصيص المقسم بالحصولي الحادث وجه الدفع ان المراد بمدخلية المقسم في
الاكتسابات اختصاصها بها ان يكون كاسبا وكتسبا وبديها ونظرياً اولاً وبالذات مظهر ان الكاسب والمكتسب
والبدهي والنظري اولاً وبالذات ليس العلم الحصولي الحادث واما مطلق الحصولي فانهما يكون كاسبا وكتسبا و
بديها ونظرياً في ضمن الحصولي الحادث فالانقسام الى البدهي والنظري والاختصاص بها للحصولي الحادث
بالذات لمطلق الحصولي بالعرض بمعنى ان بعض افرادها متصفت بها ولذا لا يصح تقسيمها اليها الا بعد التخصيص
بالحادث والحاصل انه ينبغي ان يكون المقسم دخل في الاكتسابات التصورية والتعديقية وخصاص بها حقيقة
وبالذات ولا دخل فيها ولا اختصاص بها كالاكتسابات الحصولي الحادث فالقسم للتصور والتعديقية ليس العلم
الحصولي الحادث فان قلت البدايه والنظرية من اوصاف المعلوم عند الشايع كما صرح به في حواشي شرح التمهيد
فكيف يصح منه القول بان العلم الذي هو مورد القسمة ينبغي ان يكون كاسبا وكتسبا وبديها ونظرياً قلت
والنظرية وان كانت من اوصاف المعلوم عند لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين عنده واما كما يحقق فيصيح القول
بكون العلم ايضاً كاسبا وكتسبا وبديها ونظرياً وان كان باعتبار معلومه ثم ان اختصاصه بالقسمة بالاكتسابات
التصورية والتعديقية ومدخلية فيها بمعنى ان يكون كاسبا وكتسبا وبديها ونظرياً اولاً وبالذات في غير المنع بل في
غير البطلان كما عرف اختصاصها بها ومدخلية فيها بمعنى مدخلية بعض افرادها فيها وخصاصها بها سلم لكنه غير مفيد لمطلوبه كما لا يخفى
قوله ليست محسوسة وجه الاستحسان ان المنطقي انما يبحث عن المعلوم واجته من حيث ايصالها الى مجهول تصوري
او تعديقي فغرضه لا يتعلق بالعلم الذي يكون كاسبا وكتسبا وبديها ونظرياً اولاً وبالذات فالعلم الذي لا دخل
في الاكتسابات محض من غرضه غاية فليطبق ان جعل مورد القسمة في آثار الاحتياج الى المنطق فتدبر
قوله اذ من المعلوم انه في دفع لما قيل ان مطلق المناقاة بين البدايه والنظرية مسلم واما المناقاة باحد الوجهين
التي حصروا التقابل فيها فيعز سلم وحاصل الدفع دعوى البدايه في ان البدايه والنظرية متقابلان تقابلاً
اصغلاً اي تصديق معنى التقابل لمصطلح على تقابلها وهو انما لا يجتمعان في زمان احدهما في ذات واحدة من جهة واحدة

أما الأول فظاهر وأما الثاني فلعدم جواز ارتفاعها من شيء كما نص عليه شارح حكمة العين حيث قال قد يكون أحدهما
 أي الإيجاب السلب كما في فقط لا يستحال اجتماعهما على الصدق والكذب معا انتهى والبداهة والنظرية ليستا على هذه
 المثابة ضرورة ارتفاعها من العلم على تقدير كونها صفة للمعلوم من المعلوم على تقدير كونها صفة للعلم فتعين التضاد على تقدير
 وجوديهما والعدم والملكة على تقدير عديميتهما انتهى البداهة ثم رجع ط الأول مكان التوارد بين العلم على محل الآخر
 قوله أما الأول فنظر آه ذلك ان تضائفا كون الشاين بحيث لا يمكن تغفل أحدهما إلا بالقياس إلى الآخر والبداهة والنظرية
 قوله فلعدم جواز آه لانه لا يحسن لو موجودا عنهما لكونهما في قوة التقيضين عند وجود الموضوع +
 قوله حيث قال آه قول انت تعلم ان الحكم يكون احدهما المتقابلين بالإيجاب السلب صادقا والآخر كاذبا بخصوص
 بالإيجاب السلب المركبين أي المعبرين في إقصاها إذا صدق والكذب بما يتصف بهما النسبة الحاكية أما الإيجاب
 والسلب المفردان فلا صدق في شيء منهما ولا كذب قال الشيخ في الشارح ان المتقابلين بالإيجاب السلب ان لم
 الصدق فمسيط كالفرسية واللافرسية والافركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على
 موضوع واحد محال وايضا قال في الشافعيون المتقابل الإيجاب السلب معنى الإيجاب وجودي معنى كان اركا
 باعتبار وجوده في نفسه ووجوده لغيره ومعنى السلب وجودي معنى كان سوا كان لا وجوده في نفسه ولا وجود
 لغيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام ههنا في الإيجاب السلب اللذين هما من اقسام المتقابل هو الإيجاب السلب
 مطلقا سوا كانا في إقصاها أو في المفردات فإيراد قول شارح حكمة العين ههنا غير مناسب لكلامه ليس
 في الإيجاب السلب المركبين إذا الإيجاب السلب البسيطان لا صدق فيهما ولا كذب فان قلت أو نسب الإيجاب
 والسلب المفردان إلى موضوع واحد يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا بالضرورة قلت عند استساها إلى موضوع واحد
 يحصل قضيتان موجبتان أحدهما محصلة والآخرى معدولة فجاز ان يكذب عنه عدم الموضوع بخلاف الإيجاب السلب
 المركبين فان أحدهما صادق والآخر كاذب لا يكذبان معا فكان لان يقتضي على قوله فلعدم جواز ارتفاعها عن شيء
 اذا ارتفاع الإيجاب السلب مطلقا عن شيء أي موضوع موجود ضرورة ان المعدوم لا شيء لا شيء بالبداهة النظرية
 قوله والبداهة والنظرية آه لان المتقابلين بالإيجاب السلب يرتفعان عن موضوع موجود فلو كان
 المتقابل من البداهة والنظرية بالإيجاب السلب لزم ان يكون ارتفاعها عن شيء محال مع ان الاعيان
 الخارجية وكذا كنه الباري جل شأنه لا يتصف بالبداهة ولا بالنظرية وايضا على تقدير كونها صفتين للمعلوم لا يكون
 العلم متصفا بهما وعلى تقدير كونها صفتين للعلم لا يكون المعلوم متصفا بهما فعلم ان المتقابل بين البداهة والنظرية
 ليس بالإيجاب السلب فمن جاز ان يكون المتقابل بينهما تقابل الإيجاب السلب فقد اتى بالإيجاب
 قوله فتعين التضاد آه هذا اصطلاح الفلاسفة الأولى فان بضدين يطلقان فيها على المتقابلين لا يكون أحدهما سلبا والآخر

ومن شروط الثاني من جانب الوجودي فقط وفي الحضور والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي
هو مجموع الاتقاليات التي يجب ان لا يكون الا الحصولي الحادث كما تشبه الضرورة فاتصافها بالبداهة ايضا غير
لاستلزامه متفادا للارزاق المتعارف والمزوم ويترتب عليه ان شرطية التوارد من الجانبين ومن جانب على المحل خصوصه ثم وبما
المطلق اى على شخصه ونوعه وجنسه قريبا كان وبعيدا لم يتصوره هنا كيف لم لا يجوز ان يكون مطلق العلم جنسا للحضور
والقديم وعديلهما ولا يثبت اضافة النظرية والقول بعرضية لا تخلو عن مقابلة بالمنع بالمنع

ولا يتوقف نقل كل منها على حاجتها بحسب اصطلاح فاطميون فاستعمال الضد في غير ما عمل في الفلسفة كما صرح الشيخ في فاطميون بارس
قوله فاتصافها بالبداهة اى بمعنى ان الحضورى القديم اذا لم يتصفا بالنظرية فلا يمكن ان يكونا متصفين بالبداهة ضرورة
ان الاتصاف بالبداهة يستلزم الاتصاف بالنظرية اما على تقدير كونها ضدتين فلان الاتصاف باحد الضدين مشروط بالاتصاف
بالضد الاخر اما على تقدير كونها عدما وملكة فلان المتصف بالعدم يجب صلوه للاتصاف بالملكة واذا لم يصلح للاتصاف
بالملكة لم يصلح للاتصاف بالعدم ايضا وباجل اتصافها بالبداهة مستلزم لاتصافها بالنظرية واذا اى لازم متفادى للمزوم
قوله ويترتب عليه ان يكون تقرير هذا الايراد من جهتين الاولى بالقره المحشى الثاني ان ما يجب التقابل بالعدم الملكة يصلح موضوع
العدم للاتصاف بالملكة اعم من ان يكون الموضوع صالحا بشخصه او بنوعه وجنسه قريبا كان او بعيدا واذا كان كذلك
فالأكسبية وان لم يتصف بها الحضورى الحصولي القديم بخصوصه لكن جنسه وهو مطلق العلم صالح للاتصاف بالنظرية وهذا
من الصلوح كان لاتصافها بها واجاب عن هذا التقرير بعض المحققين مطابقا لما قال اصدريه شيرازي في حاشي شرح حكمة
الاشراق بان صلوح جنس الموضوع او نوعه مطلقا لا يكفي في تقابل العدم والملكة كيف لو كان كافيا لصح اتصاف بحجر
بالسكون الا راوى نظرا الى صلوح جنسه وهو جسم بالحركة الارادية في ضمن الحيوان بل لا بد من صلوح العدمى للاتصاف بالوجود
سواء كان هذا الصلوح لشخصه بالذات او لنوعه بالذات لا بالعرض لتحقق النوع فيه او بجنسه بالذات له بالعرض لتحقق
الجنس فيه وثنى من الحضورى والقديم لا يصلح للاتصاف بالنظرية لا لشخصها بالذات ولا بنوعها او جنسها كلك
لان التوقف على النظر من الاعراض لا يعلم الحصولي الحادث انما يتصف بمطلق الحصولي او مطلق العلم بالتوقف على النظر
لاجل اتصاف العلم الحصولي الحادث بهذا الصلوح جوابا عن التقرير الذي قرره المحشى ايضا واما الجواب الذي
استدل به المحشى بقوله والقول بعرضية آه باصالة منع كون مطلق العلم جنسا للحضورى والقديم لاحتمال
كونه عرضا عاما فلو جيب به عن التقرير الذي قرره المحشى فيرد عليه ورودا ظاهرا ما اورد به بقوله لا يستلزم
معتادة المنع بالمنع لان المورد مانع فلا يجوز في مقابلة المنع وابداء الاحتمال بل لا بد من اقامة الاستدلال
على كونه عرضا عاما ولو جيب به عن التقرير الذي قرره فادفعه لا يستلزم عن عبودية الا ان يعيت الى الكلام
على مسلماتهم وهم لا يسلون كون العلم عرضا عاما بل يصرون بكونه جنسا فلا يصلح هذا الجواب من قبلهم

على ان عدمية النظرية ايضا محتمل بنا على ان يفسر بعدم إمكان حصوله بدون النظر وعديله وفيه فيه مقابل فانه
من جنس التعليل قوله يطلق على معنيين اى فى شائع الاستعمال الا انه يطلق على تقاضى النفس وتأثيرها بالصورة

قوله على ان عدمية النظرية آه آيراد آخر اورده المحشى من عند نفسه حاصله انه يجوز ان يكون بينهما تقابل العدم
والملكة ويكون البداية ملكة والنظرية عدا بنا على ان يفسر البداية بمكان حصوله بدون النظر والنظرية بعدم
امكان حصوله بدون وجه يجوز اتصاف العلم القديم والخصوىى بالبداهة اذ اللازم من ليس الاصلوح محل للنظرية
للا تصاف بالبداهة لا عكسه حتى لا يمكن ان يكونا متصفين بالبداهة وفيه وبين ظاهر اذ هذا التفسير مع كونه خلاف ما
هو المشهور فيما بينهم يوجب ان يكون النظرية وجودية لان الامكان عبارة عن سلب الضرورة فعدم الامكان يكون
اثباتا للضرورة لما تقر ان نفى لنفى يرجع الى الاثبات وكل المحشى الى هذا اشار بقوله وفيه ما فيه ثم هنا كلام من
وجوه منها ان المراد بامكان توارد الصدين وتعاقبها على موضوع واحد الذى هو شرط لتضاد وان لا ياتي كل
من الصدين ان يتعقب الاخر ويتعقبه الاخر وان ايت خصوصية ذات الموضوع عن ذلك فذلك متحقق على
تقدير اتصاف العلم بالخصوىى والقديم بالبداهة اذ البداية لا تاتي من ان يتعقب النظرية اياها فترد على موضوعها
وان كان الموضوع بخصوص فانه آيا عن ذلك واجاب عنه بعض المحققين قديس بان القدم والحديث من لوازم
الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل بالذات على الهوية القديمة والنظرية منافية للقدم فبالي موضوع
بهوية عن عرضها اياه ومن شرط التضاد صحة معاينة الاخر على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع
ولعل التحقيق بايل ان معنى تعاقبها على موضوع بعينه بالنظر الى طباعهما مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع
ان لا يوجب انتفاشى منها بالنظر الى طبيعة بطلان الموضوع حتى يمكن ان يتصل من كل منها الى الاخر
ولا ريب ان طبيعة النظرية تقتضى الواسطة فى العلم وحدوث الموصوف بها وطبيعة البداية تقتضى تقاضا
تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف الا بواحد منها ويتقضى بآفته بالنظر
الى طباعهما فليس بينهما تقابل التضاد وحال هذا الكلام ان الوجود الخاص للعلم وكذا للمعلوم ان كان مكتسبا
من النظر فلا يمكن تحققه بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون هو بعينه مكتسبا منه
فلا يمكن توارد البداية والنظرية مع موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو العلم او المعلوم فليس بينهما
تقابل التضاد صلا سواء كانت البداية والنظرية مختصتين بالعلم الحصولى الحاشى ثم بايل ليس بينهما الاتقابل لعدم
والملكة فيسطل ما يشعر بالاستدلال من صحة احتمال كونها متضادين منها ان الدليل على تقدير تمام انما يدل
على ان البداية والنظرية من خواص العلم الحصولى الحاشى ان العلم القديم والحصولى لا يتصفان بالبداهة والنظرية واما
ولالته على ان متصور والتصديق هو العلم الحصولى الحاشى فكلاهما مثبت بآراده الدليل بان يوطع نظر الشارح والمحشى

كما هو منسوب إلى العلم من قولنا انفعال قوله قال العلامة انهم مبنى الخلاف اتفاهم على ان العلم حقيقة هو مورد المقسمة
ثم اختلنا في تعيين مصداقه فقال الجمهور الى المعنى الاول ما لم يحصل لافاضل عنه الى الثاني

ومنها ان الشرح منسوب الى ان البداهة والمنظرة من صفات العلوم وانها لا تختلفان باختلاف الاشياء
والاوقات واما النظرى ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبداهة ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا المنهج
لا يمكن ان يكون بينهما تقابل التضاد وتقابل العدم والمملكة اذ من شرط التضاد إمكان تواردها من الضدين
على موضوع الآخرون من شرط التقابل بالعدم والمملكة مملوكة محل العدمى للاتصاف بالوجودى ومن المستحيل ان يكون
الشيء الذى لا يتوقف نحو من انما حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انما حصوله عليه فتوارد البداهة والمنظرة
على موضوع واحد واتصاف محل احدهما بالآخر استحيل فلا يصح الاستدلال اسأ اذا كما لا يصح ان يكون بينهما تقابل
الاسباب والسلب المتضايقات لا يصح ان يكون بينهما تقابل العدم والمملكة والتضاد ايضا على هذا المنهج منع كذا يجوز
على هذا التقدير تصان العلم المحضوى القديم بالبداهة والمنظرة اذ على هذا التقدير يكون معنى تصان العلم بالبداهة والمنظرة
ان يتعلق بشئ يتوقف مطلق حصوله على النظر ولا يتوقف حصوله المطلق عليه لانها في انه كما يمكن ان تصان العلم حصوله
الحادث بها بهذا المعنى لك يمكن تصان العلم القديم والمحضوى بهذا المعنى ايضا كذا افاد الاستاذ العلامة عليه
قوله كما هو منسوب من ليقول آه اعلم انهم وان قالوا ان العلم بمعنى قبول النفس للصورة وتأثيرها بها من قولنا لا
لكنه ليس بشئ اذ مقوله الانفعال عبارة عن التأثير التجردى اى قبول التأثير السير السير او لذا قال الشيخ الاول فى
تعبير مقوله الانفعال ان يقال مقوله ان يفعل ليكون اول على التجرد وذلك المقوله هى نفس الحركة كما حقق الشيخ
فى طبعيات الشفاء وتفتاشر الصورة فى النفس وتأثيرها بها ليس من الباب ولعل منشأ الاشتباه اشتراك لفظ القبول
والثابتين مطلق الاتصاف بشئ وبين الاتصاف على سبيل التدرج كذا قال الاستاذ العلامة فى بعض حاشيته
قوله مبنى الخلاف آه اعلم انهم بعد اتفاهم على ان العلم حقيقة ما يتصف بالضرورة والاكتساب بالحد والبرهان
والانقسام الى المقصور والمقيد والمطابقة مع العلوم والا لمطابقة معه فخلقوا فى ان ما هذا شأنه اى شئ هو
فذهب الجمهور الى ان ما هذا شأنه هى الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ثم خالفوا فيها بينهم فذهب الاكثر الى
ان الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل متحد مع ذى الصورة بحسب الماهية متغايرة لها بحسب الشخص فالجاء
فى الذين الموجود فى الخارج متحدان بالذات الماهية متغايران بالشخص فذهب بعضهم الى ان الحاصل فى الذهن
شئ شئ ومثاله المتغايرة بالماهية والشخص يستدل الاولون على ما ذهبوا اليه بوجوب الاول ان الشئ يكون مبانيا
لذى الشئ والمباين لا يكون كاشفا للمباين الآخر وفيه انه دعوى من غير دليل بل تقال ان يقول للشئ مع كونه
مبانيا لذى الشئ علاقة معه هى المحاكاة وهذه العلاقة كافية للانكشاف ولا حاجة الى القول بحصول نفس الشئ

والعلامات جمع بينهما كما جمع العلامات القوشجي بين حصول الاشياء بنفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عند
مشتكر لفظي بينهما وفيه ما فيه قوله في الحاشية الاول علم الخ المراد بالاول الاول متحققا وترتبة بالثاني خلافاً والى
ظن قوم ان بابه الانكشاف فيما عدا القوشجي هو الحصول +

بل على القول بحصول نفس الشيء يلزم مفاسد لا تحصى وقبح لا تكاد تستقصى وسيجي ذكر نذ منها ان شاربها
ان لا يل الوجود الذهني على تقدير تمامها قاضية بان الحاصل في الذهن نفس الشيء اذا حكم من الشئ لا يتعدى الى
ذو الشئ المتغاير له بالمماهية وفيه انه قد لا يحصل نفس الشيء في الذهن باعترا فهم ايضاً كما في علم الشيء بالوجه فلما تعدى
الحكم من الوجه الى ذي الوجه المتغاير له بالمماهية فلم لا يجوز ان يتعدى الحكم من الشئ الى ذي الشئ المتغاير له بالمماهية
وسيجي الكلام في تحقيق هذا المرام ان شاء الله وذهب بعض الافاضل كالكاظمي وغيره الى انه عبارة عن حصول صورة
في العقل من هذا المعنى بطلانه بالوجه التي ستاتي ان شاء الله ويرد عليه ان الكلام في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة
والمحصل معنى انزاعى لا يصلح ان يكون منشأ الانكشاف حقيقة اذ لا وجود له الا بالانشاء فالعلم حقيقة هو ذلك المنشأ
قوله والعلامات جمع بينهما الخ اقول هذا الجمع عجيب جدا اذ حصول الصورة من مقوله الاضافة كما هو المشهور بصورة
من شيء عند العقل من مقوله الكيف عندهم والمقولات محتات متخالفة متباينة كما تقرر في مقرة فكيف يصح
ان يقال ان الصورة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف اذ لا يعقل اشتراك بين المحتات
المندرجة تحت المقولات المتباينة وايضاً لا معنى لكون حصول الصورة علماً بمعنى منشأ الانكشاف كما عرفت
قوله كما جمع العلامات القوشجي آه هذا التفسير ليس محله اذ العلامات القوشجي لم يجمع بين حصول الاشياء بنفسها
وحصول الاشياء باشباحها صلا بل قال ان الموجود في الذهن امران احدهما حاصل فيه وليس بقائم به هو المعلوم
والثاني قائم به ومتغاير للحاصل في الذهن اي المعلوم وهو العلم ومن مقوله الكيف وهذا ليس جمعاً بين المذمومين
اذ مراده بالقائم الكيفية الادراكية القائمة بالذهن المتعلقة بالمعلوم وهي ليست عبارة عن الشئ اذ الشئ
عبارة عن الشيء الماخوذ من شيء الصورة المتغاير له بالمماهية والكيفية الادراكية غير ماخوذة من شيء الصورة بل
هي امر آخر واذ ذلك الشئ الماخوذ فالقول بالكيفية الادراكية ليس قولاً بالشئ والمثال حتى يكون
مذهب لسلامة القوشجي جمعاً بين المذمومين وسيجي ان شاء الله ما يبطل به هذا التوهم بالتفصيل +
قوله فكان العلم آه وذلك لان الصورة الحاصلة وحصول الصورة حقيقتان مختلفتان مستدرجتان تحت
مقولتين متباينتين اعني الكيف والاضافة ولا يعقل معنى مشترك بين المحتات المندرجة تحت المقولات المتباينة
والا لم يكن المقولات اجناساً عالية وانت تعلم ان الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما علم
بمعنى منشأ الانكشاف ومصادق العالمية عند العلامة اشيرازي كما يظهر من كلامه في درة الاستبحار

فهو العلم حقيقة وعليه نؤكد ان العلم من مقولة الاضافة كما نطق احزون بل انه الامتياز من مقولة الانفعال والضرورة
تشهد بان ما به اشارة هو الصورة الحاصلة من مقولة الكيفية بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال لاضافة والانفعال
لا توصف بالمطابقة ولا شيء مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شيء من الاضافة والانفعال بعلم وينعكس بالعكس المستوي
الى قولنا لا شيء من العلم باضافة وانفعال فمعنى ان لا يطلق عليه الحصول الا بالمعنى لمصدرى اصطلاحا وادون بالانكشاف
وهذا كما ان العلم انما يطلق على الحصول بالمعنى لمصدرى على الحاضر اجمال بمعنى ما به الانكشاف

فلو كان العلم عنده مشتركا لفظيا لم يصح منه القول بكون كل منهما مورد تقسيمه وكون كل منهما منشأ الانكشاف غاية الا
انه لا يصح القول بكون العلم بمعنى منشأ الانكشاف مشتركا معنويا بين المعنيين لعل هذا اشارة الى المحشى بقوله وفيه
قوله فهو العلم حقيقة آه قد عرفت انه لا يصح القول بكون حصول الصورة علما حقيقة وسعرت جوابا آخر لا بطلان
قوله وعليه نؤكد ان العلم ان حصول الصورة ليس الوجود الانطباعي للصورة كما سيصح لشرح والوجود غير
العامة ليست تحت مقولة من المقولات لانها باسائط عقلية فلا جنس لها ولا هي جناس لشيء اذ لا فرد لها سوى
وهي تقاس الى حصصها نوع حقيقي كما صرح به فعلى تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة لا يكون العلم خلا
تحت مقولة من المقولات هلا وبهذا يظهر وجه آخر لا بطلان كون العلم عبارة عن حصول صورة شيء في العقل
قوله ومن مقولة الانفعال آه قد عرفت ما فيه فتذكر قوله والضرورة تشهد بان العلم بمعنى منشأ
الانكشاف حقيقة واحدة محصلة والصورة الحاصلة من الشيء سواء كانت متحدة مع ذمى الصورة بحسب النسبة
او مغايرة لها بحسبها لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة وتنتج الحقائق وان كان غير الكون حقيقة واحدة
لعدم القطر يات مع ان الفلاسفة ايضا صرحوا بان العلم جنس تحت نوعان ومن ههنا ظهر ان العلم
بمعنى الصورة الحاصلة لا يصح ان يكون من مقولة الكيفية مطلقا ولذا المقام تفصيل وتحقيق يستطلع عليه ان
قوله بل يمكن ان يستدل آه هذا الاستدلال ما نؤخذ من كلام المحقق الطوسي ولا يخفى سخافته لانه ان اريد
بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع العلم مع العلم مع المعلوم وعدمه فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة
بهذا المعنى من شأن العلم ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مبررة وان ايد بها الانكشاف الواقع للمعلوم
وعدمه نسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن العلم لكن لا نسلم ان ذلك المطابق واللامطابق
هي الصورة الحاصلة بل يجوز ان يكون حالة ادراكية كما سيخففه الشارح فان قلت لا بل الوجود الذي
لونت له على ان الحاصل في الذهن هو العلم قلت ولأجل الوجود الذي على نقتيرتها
لا تدل الا على حصول المعلوم في الذهن حين تعلق العلم به واما دلالتها على ان الحاصل في الذهن هو العلم فكلما
قوله الا بالمعنى لمصدرى آه وذلك ان المعنى لمصدرى لغة هو ما يعبر عنه بالفارسية بـ مصدرى وهو ما يراد به حصول الصورة

فلا يتوهم ما يتوهم فافهم

قوله فلا يتوهم ما يتوهم آة قال في الحاشية دفع لما توهم لمحي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهوت
 قلم السامع انتهى لا يخفى ان هذا الاحتمال هو الظاهر واما ما قال المحشي في التوجيه فيظهر من اخذه باعتراف
 قوله فافهم قال في الحاشية فيه اشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدما تحققة متبلا ان المعاني
 المصدرية انتزاعية والانتزاعيات لا تحقق الا بعد تحقق مناشي الانتزاع انتهى تحقيقه ان المعاني الانتزاعية لها
 سخوان من التحقق والوجود الاول تحققها يتحقق منشأ انتزاعها والثاني تحققها في الذهن بعد الانتزاع فالتحقيق
 من تحققها ووجودها عين تحقق المنشأ ووجوده فلا يعقل كونها بهذا النحو من التحقق والوجود مقدما على المنشأ او هذا النحو
 من تحققها ووجودها ليس مغايراً لتحقيق المنشأ ووجوده والتقدم والتاخر انما يتصور بين من متغايرين في الواقع
 واما النحو الثاني من وجودها فهو متأخر عن المنشأ لانه تابع لانتزاع المنتزع فلا معنى لكونه مقدما على المنشأ
 قال الشارح اقول يلزم على هذا التقدير آة حاصلة انه يلزم على تقدير كون العلم عبارة عن حصول صورة
 في العقل ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي مع انه سيظهر انها نوعان مختلفان وجه اللزوم ان الحصول
 عبارة عن الوجود الذي هو الوجود بمعنى مصدري انتزاعي والمعاني الانتزاعية لا فرد لها سوى تخصص وهي
 تكون متفقة بالتحقيقة او لا حقيقة لها سوى المعنى المصدري الذي هي حصص لفلو كان العلم عبارة عن الحصول
 يلزم كون التصور والتصديق اللذين هما فرداه متفقين نوعاً وهو باطل فيخصص عليه بان هذا التخصيص ليس
 في موضعه لان العلم الحصولي سواء كان بمعنى حصول الصورة او بصورة الحاصلة يلزم على التقديرين ان يكون
 بين التصور والتصديق اتحاد نوعي اما على المعنى الاول فللذليل المذكور هنا واما على الثاني فلان العلم
 بمعنى الصورة الحاصلة متحد مع المعلوم بالذات فاذا تعلق التصور بكنهه التصديق يلزم اتحادها بالذات
 اقول لا يخفى على من له ادنى ماس ان اتحاد التصور والتصديق على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة
 الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة الحاصلة او لو فسر العلم
 بالصورة الحاصلة ويتركب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق حاصل واما
 اتحادها على تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة فاما يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة
 ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم متحدين أصلاً واما حاصل انه يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة
 ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي ولا يلزم من القول بكونه عبارة عن الصورة الحاصلة اتحادها
 نوعاً الا اذا قيل ان العلم والمعلوم متحدان فقد ظهر وجه التخصيص الذي ذكره الشارح ففهم على الشارح
 ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة عن الصورة موجودة بوجوبها

اقول الخ المقصود منه ابطال اى بعض الافاضل بالحيلة وكلية راي العلامة

كما ينشأ به كماله وما بعد لان الامر لا تراعى الحقيقة له عنده اما حصل في العقل ولا فرد له عنده سوى الحقيقة
فيكون اى حاله الادراكية ايضا لكونها انتمائية تمام حقيقة افرادها ولا تكون لها افراد سوى المخصص بالنوع فيلزم انهم
قولهم المقصود انهم قيل التحقيق عندهم ان التصور والتصديق بالمعنى الاول نوعان متباينان من العلم واما انهما
بالمعنى الثاني ايضا نوعان متباينان فليس لاشرفي كتبهم ولا يحكم به وجدان ولا برهان فان كان المراد لزوم
الاتحاد والنوعى بين التصور والتصديق بالمعنى الاول فالملامزة ممنوعة ولا يثبت بالدليل الذى ذكره الشارح
وان كان المراد لزوم بينهما بالمعنى الثاني فالملامزة مسلمة لكن بطلان اللازم يكون خلاف التحقيق ثم روح
يجوز ان يكون كلا التقسيمين صحيحا الا انه يكون تقسيم لصورة اليها بالمعنى الاول مشهور من قبيل تقسيم الجنس
الى النوعين تقسيم حصول الصورة اليها بالمعنى الثاني من قبيل تقسيم النوع الى صنفين وهذا التوجيه يندفع الاشكال
عن العلامة اذ المتباينان بالنوع التصور والتصديق اللذان هما قسمان للصورة الحاصلة ومتحدان بالنوع
اللذان هما قسمان بحصول الصورة فيصح كل واحد من قولى التباين النوعى بين التصور والتصديق اتحادا فلا
اخصائية مطلقة بالنوع بخلاف بعض الافاضل فانه لا يميل الى تصحيح القول الاول على مذهبه انتهى ونحن
نقول ناصح ما ذكره هذا القائل لو كان الاختلاف الواقع بين القديما والمتأخرين في ان التصور والتصديق
نوعان متباينان واتحادا ومختلفان متعلقا فقط بمنيا على الاختلاف الواقع في تفسير العلم حتى يكون
التصور والتصديق مختلفين حقيقة على راي من فسر العلم بالصورة الحاصلة ومتحدين ذاتا مختلفين متعلقا فقط
راى من فسر حصول الصورة مع ان الامر ليس كذلك اذ كثير من المتأخرين القائلين بكون التصور والتصديق متحدين
نوعا فسر العلم بالصورة الحاصلة من الشئ عند العقل كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم وبعضهم مع القول بقبليهما للتصور
والتصديق بحسب الحقيقة فسر العلم بالوجود الانطباعي للصورة كصاحب الافق المبين من تبعه وباجملة الاختلاف
الواقع في ان التصور والتصديق بل هما نوعان متباينان متحدان بحسب الحقيقة مختلفان بحسب المتعلق فقط
لا تعلق لهما باختلاف الواقع في تفسير العلم صلا بل هذا اختلاف بين القديما والمتأخرين براسه فالقول بانهم
عندهم ان التصور والتصديق بالمعنى الاول نوعان متباينان واما انهما بالمعنى الثاني ايضا كذلك فليس لاشرفي كتبهم
ليس بشئ اذ ليس لما ذكره هذا القائل اشرفي كتبهم انما المذكور في كتبهم ان التصور والتصديق نوعان متباينان عند القديما
ومتحدان ذاتا مختلفان متعلقا عند المتأخرين سواء كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة او عن حصول الصورة
غاية الامر انه لا يصح القول بالتغاير النوعى بينهما على تقدير تفسير العلم بحصول الصورة كما بينه الشارح
اذا عرفت هذا فاعلم انه لما كان التحقيقات ان التصور والتصديق نوعان متباينان كما ذهب اليه القديما فتفسير العلم

بحصول الصورة باطل قطعا لانه مستلزم للاتحاد النوعي بين التصور والتصديق وبهذه سبيل كلية رامي العلامة قطعا كما لا يخفى
قال المشرح وهو خلاف التحقيق اعلم ان التحقيق ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنوع ولعل هذا هو
غنى عن مؤنة البيان فضلا عن مؤنة البرهان قد يستدل عليه بآية بان لوازم التصور والتصديق مختلفة
و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات القول بانه يجوز ان يكون اللوازم لوازم الصفة او الوجود لا
عن الحكم اذ لزوم عموم التعلق لماهية التصور وخصوص التعلق لماهية التصديق لعله غنى عن تشتمل الابانة وقيل
ان اللوازم معلولة للملزومات اختلاف المعلول يستلزم اختلاف العلة لا امتناع صدور الكثير عن الواحد فخصه
وهو ظاهر اذ يكفي لصدور الكثير عن الواحد كثرة الجهات المحتمليات كما تقر في مقره فغاية ما لزم من كون اللوازم
مختلفة اختلاف الملزومات بالاعتبار وهذا غير محذور اذا فرض اثبات التغاير النوعي بينهما ثم ان كون اللوازم
معلولة للملزومات محل بحث وتارة بان التصديق ينقسم الى الشديد والضعيف كما صرح الشيخ في بيان الشك
ومن المقرر في مدارك المشايخ ان الشديد والضعيف مختلفان نوعا واذا كان اقسام التصديق مختلفة بالمشايخ
فالصور والتصديق مختلفان بالنوع بالطريق الاول ههنا اشكال من جهتين الاولى ان قال الفاضل ان هذا
في حواشي الحاشية القديمة ان كون التصديق نوعا والتصديق نوعا غير متقول لان التصور عبارة عن المعلوم ما خذنا
تشخص خاص المعلومات مختلفة بالماهية فيكون كل تصور مخالفا لماهية لتصور آخر فلم يكن التصور مطلقا نوعا
واحدا ايضا لتشخص ليس له ماهية كلية فكيف يكون المعلوم مع التشخص نوعا واو قيل ان التصور ليس عبارة عن المعلوم
مع التشخص بل مع عوارض اخرى فخصه ايضا ان المعلومات ماهيات مختلفة فكيف يكون التصور نوعا واحدا
الا ان يقال عوارض نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال ان المراد ان التصور متعلق بالنسبة نوع تصديق
المتعلق بها نوع آخر ويرى على الجميع ان الظاهر ان الشك الوهم والتخييل ايضا انواع متخالفة باسمى معنى اخذ
تملك المعاني فما الوجه في جعل الجميع نوعا واحدا والتصديق نوعا آخر الا ان يمنع فخصتها ويقال انها صنفان بعلم
ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فجعل نوعا واحدا لا شرا في طريق الكسب ونحوه
والتصديق نوعا آخر لعدم اشتراكهما قول لا يخفى ما في هذا الكلام من الخط ومنشأ هذا الخط فهمه كون التصور
نوعا حقيقيا مع ان التصور نوع اضافي ستمة انواع سبعة ولشأنه انه يلزم اتحاد التصور والتصديق في التعلق
التصور بالقضية او بكنهه التصديق للاتحاد بعلم والمعلوم ذاتا فكيف يصح القول بكونها نوعين متباينين
وام القول بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بالعلم للتصوري وبان الاتحاد بين التصور والنوع المتصدق
لا ينافي التباين النوعي بين مطلقيهما ليس بشئ اما الاول فلان تصديقا يتم تقتضي ان يكون العلم مطلقا
متحد مع المعلوم وايضا لما جاز انكشف المبين بالمباين في نحو من العلم فمعه تجوز في الحق

قوله ليس الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كالوجود الخارجي وافراد النوع
الحقيقي سواء كانت اولية وثانوية حصصية او غير حصصية لا بد ان تكون متحدة بالحقيقة واللامتين نوعا حقيقيا
وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية لا غير والافراد حصصية لا تكون مختلفة احتقائق ولا مخالفة احتقائق مع طبيعتها
الكلية بل بالاعتبار قال الاستاذ مد الله ظله قد ضطربت لاقوال في شأنها فبعضها يدل على التغاير
الا اعتباري بينهما وبين الطبيعة الكلية

تحكم محض واما الثاني فلانه يلزم على ذلك التقدير ان يكون التصديق المطلق ذاتيا للتصور الخاص بل هذا
الا كما يقال انفس المطلق ذاتي لزم مثلا وايضا لا ريب في اشتراك التصورات في حقيقة كلية ذاتية والا لا يكون
التصور نوعا مابينا للتصديق فلا يمكن ان يكون التصديق متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والا لا يكون
مبائنا له ان على هذا يجوز ان يكون التصديق فردا من حقيقة التصور والفرد لا يكون مبائنا لما هو فرد له واما
بما لا ينقل الماهية الكلية للتصديق الالابا وجود العرفية والتصدقات المعينة فعلها خصوصي باجملة لا يتعلق
بكنه التصديق فليكن ان يصحني اليه ان التصديرات مابية مكانية لا مضائية في تعلق التصورات بها والتمنع مكابرة
وهذا القدر يكفي في لزوم الاشكال ما قبل حاصل الاشكال لزوم صدق شرطين متنافيين فيه ان المتنافي
بينهما ثم ان نقيض الاتصال فله لا وجود اتصال آخر نعم تاني توليها سلم لكنه لا يستلزم تاني الشرطين الاتري انهم
استلزم المقدم المحال للنقيضين فيجوز ان يكون تعلق التصور بكنه التصديق محالا والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر فالفهم
قوله فيكون فردا في الاشكال قد صرح الحق الطوسي وغيره من المحققين ان الوجود مقول بتشكيك على افراد خارج
للماهيات فانه يقال على وجوده على وجود معلوما بالتقدم والتاخر وعلى وجوده الجواهر ووجوده الاعراض والادوات
وعدها وعلى وجود القار وغير القار بالشدة والضعف وايضا فانه في وجود الواجب قدم واولي اشد واقوى
واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك يكون عارضا لافراوه فلا يكون نوعا بالنسبة اليها لانا نقول صدق الوجود
على الوجودات ليس بمختلف بان يكون وجود الواجب في كونه وجودا متقدم واولي من وجود الممكن بل
صدق الوجود على الموجودات مختلف فاما قالوا ان صدقه على العلة اقدم من صدقه على المعلول
فصدقه على الواجب تعالى اولى واقدم من صدقه على الممكن لا يظهر منه الاكون الوجود مشككا بالنسبة
الى احتقائق لاكون الوجود مشككا بالنسبة الى الوجودات كذا قال الشارح في حواشي شرح المواقف
قوله وافراد النوع اه وذلك لما تقرر عندهم ان النوع تمام ماهية افراده قوله وايضا استلزم الوجود انهم
قال في الحاشية هذا القول دال على ان قول المحشي وافراوه افراد حصصية دليل ثان لا تامة للدليل الاول
فظهر ان عبارة المحشي شتم على دليلين الاول قوله لان حصول الصورة انما والثاني قوله وافراوه افراد حصصية

كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصصه نوع حقيقي لها وهذا انما يستقيم على التغير الاعتباري وتفسيره حصص الطبيعة لما هو
مع قيد بان يكون التصدي خارجا والتقييد فلا يدل دلالة ظاهرة على التغير الحقيقي

اقول انت تعلم انه لو قيل ان افراد الوجود لمصدرى منحصر في المحصص وان حقيقة ليس لا حاصل
في الذهن حين الاختراع وانه لا يصدق مواطاة الاعلى حصصه كما هو راسي الشارح واذا به فكلون الوجود
نوعا حقيقيا سلم اذ لا يكون للوجود تحصل لا بنفس الاضافة او الـ صيغ لا قبلها والاضافة محصلة
للحصة ومقومة لنوعية الطبيعة ولوجود ان تكون له افراد غير محصص ايضا فاشات نوعيت الوجود لمصدرى
في غاية الاشكال فيجوز ان يكون مفهومه الحاصل في الذهن عرضيا لها وتكون تلك الافراد وكذا ذاتها مجبولة
كما في سائر التماثل المتصلة وباجل لا يتم الدليل الذي اوردته الشارح لا بطلان كون العلم عبارة عن حصول الصورة
الا اذا لم يكن للوجود لمصدرى فرد غير حصصه او نوعية بالنسبة الى المحصص ظاهرة واما لو كان له افراد غير محصص ايضا
فمنوعية بالنسبة اليها في غير هذا فظهر ان جعل قوله لان حصول الصورة انما مشتق على دليلين لا يحسن سماجة
قوله كما يقولون آه قال الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني انهم لم يريدوا به ذلك بل انهم لم يريدوا به
في نفس الامر اذ حتمية فيهما فكيف يتصور ان يكون نوعية شئ لها يكون فيها بل ارادوا به عسى تقدير
تتحقق الحصة يكون لكل نوعا كما اذا قلت الانسان نوع لانسان له راسان لم ترد ان نوعه في نفس الامر
بل تريد ان يتحقق ذلك المعبر لكان الانسان نوعا له فان فردية الحصة لكل انما تكون على تقدير تحققها
ولا شك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر وعرض عليه المحقق الدواني بان نفى وجود المحصص
في نفس الامر كما برة صريحة فان المحصص تكون موضوعات في القضايا الموجبة صادقة ويجمع لتقصيه
الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا باتفاق العقلاء كيف وانتفاء الموضوع يوجب تنافيها
وما ذكره من ان حكمهم يكون لكل نوعا حصصه ناهو على تقدير امر غير واقع وهو يتحقق تلك الحصة بصدق
بانه ليس نوعا لها في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه ليس نوعا لها كما في الكليات الفرضية فما بالهم
حكموا بانه نوع بناء على فرض امر غير واقع ولم يحكموا بامثل هذا في الكليات الفرضية عسى ان هذا يرجع
الى انهم احكامهم اخرج يجري هذا الاحتمال في جميع الاحكام كالعكس والتناقض مع انهم ثبتوا المحصص للموضوع
الا اعتبارية الاتزاعية كالاضافات غير كما لكم المنفصل مع تصورهم بانها امور اعتبارية فما الفرق بينها وبين
ذلك الامر المسمى بالوجود ثم لا يخفى ان الامكان اذا عرفت بانه صفة موجهة الى السبب كما ان رساله اذا عرفت
بسبب الضرورة كان حرا لمع ان الامكان ايضا من الامور الاعتبارية هذا كلامه وتعب عليه صوابه بانه
ان اراد بقوله المحصص تقصير موضوعات آه انها تقصير موضوعات في الحقيقة الموجبة المكنة او الفرضية كقولك

لأنه مخرج بجزئية التقيد

امكان لتقييد مستلزم لاجلها فلا يلزم من ذلك وجود الموضوع وان اراد انها تصير موضوعات
 في القضية الموجبة الفعلية الصادرة فهو قول لا يخفى على المنصف ان كلام معاصر المحقق في
 هذا المقام خال عن التحصيل لانه ان اراد بقوله اذ حصة ليست فيها آه ان الحصة اختراعية صرفة
 واعتبارية محضة وليست موجودة في نفس الامر اصلا لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها كما هو ظاهر كلامه
 فلا يخفى انه سفسطة اذ حصة الوجود مثل الامر انتزاعي منتزع عن منشأ صحيح موجود في نفس الامر ولما كان
 واقعيته الانتزاعيات عبارة عن واقعيته مناشيها وتحققها في نفس الامر عبارة عن صحة انتزاعها عنها
 لانه لا وجود لها مع قطع النظر عن وجودها الذهني المنتزع في مرتبة الحكاية الا بمنشأها فلها وجود وتحقق في
 نفس الامر بمعنى ان منشأ انتزاعها يتحقق فيه غاية الامر انه لا يتحقق لها بنفسها الا بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية
 وخصوص اللحاظ الذهني فاقول بانه لاحظ لها من الوجود نفس الامر في سفسطة ان اراد ان الحصة ليست
 بموجودة بنفسها في نفس الامر وان كانت موجودة فيها بمنشأ انتزاعها فمع لونه خلاص المفهوم من كلامه نفى
 الوجود بهذا المعنى لا يجدي فيما هو بصدده اذ قد يكون معنى قولهم كمن مفهوم نوع بالنسبة الى حصة انه نوع لها
 في نفس الامر اذ الوجود في نفس الامر اعم من ان يكون بنفسه او بمنشأ انتزاعه ومن هنا ظهر ان ما قال
 المحقق من كون المحصل موضوعات في القضايا الموجبة الصادقة ووجوب وجود الموضوع في القضية الكلية
 الصادقة في غاية التحقيق وذلك لان المحصل امور انتزاعية والانتزاعيات لها نخوان من التحقق والوجود
 الاول وجودها بوجود المنشأ الثاني وجودها في الذهن بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية بوجودها عن وجود المنشأ
 فاذا انتزعت حصة مثلا عن منشأ فلا ريب انها توجد في خصوص اللحاظ الذهني بوجودها عن وجود المنشأ فاذا
 محمولان قلنا وجوز زيد ممكن مثلا فلا شك ان حصة الوجود بالمعنى المصدري صار موضوعا للقضية الفعلية الموجبة
 الصادقة والفرق بين قولنا اجتماع لتقييد مستلزم لاحدهما وبين قولنا وجود زيد ممكن ان يخفى على السامع
 قوله لانه مخرج بجزئية التقيد لا يخفى انه اذا كان التقيد جزءا من حقيقة الحصة فلا معنى لكون الطبيعة نوعا بالنسبة
 اليها اذ النوع تام باهية افراده والطبيعية جزئية حقيقة الحصة لدخول التقيد فيها لا تمام حقيقتها واحتمال
 يكون مغايرا للكل ولا يمكن محمولا عليه صلا واما قيل انه على تقدير كون التقيد جزءا كانت الافراد كحصة
 مع تعاريفها بالذات كلها متحدة بالنوع لان التمايز بينهما انما يكون بدخول تقييدات مخصوصة
 مأخوذة في ذواتها على وجه الجزئية فبعد استقاط تلك التقييدات لا يبقى في الكل الا الطبيعة
 الواحدة المتفقة هي فيها ولا نعني بالاشياء والنوع لا هذا فخذيان من قبيل بيانات المجانين

تفريع التغيرات الاعتبارية على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرحه للسلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية
غير مستقلة لاقتناع الاتحاديين المتأثرين بالتبانياتين انتفاء حمل التقييد على الطبيعة والتأخرية متناهي محل الموجب لجمعية الذات

اذ لا معنى لكون الافراد المتغيرة بالذات متحدة بالنوع بل لا معنى للتخالف النوعي الا للتغيرات بالذات لا للاتحاد
النوعي الا للاتحاد بالذات وهذا غير مخفى على كل من ترعرع عن العامة ولو قليلا واما قوله فبعد سقاط آه فحجب
اذ على هذا يلزم كون افراد الانسان والفرس متحدة بالنوع اذ بعد سقاط الخصوصيات الماخوذة في ذواتها
الخاصة لا يبقى الا الطبيعة الحيوانية المستقيمة فيها بل يلزم ان لا يبقى التخاليف النوعي من كل مندرجين تحت
جنس عال كما لا يخفى ونعائما يقال على تقدير جزئية التقييد لخصته ان الطبيعة قد تؤخذ مبسطة بالقياس الى المخصوص
فتكون محمولة عليها وقد تؤخذ بشرط الاشياء فلا تحمل كما قالوا في الجنس ونوعيته الطبيعية انما هي حين اخذها بالشرط
قوله تفريع التغيرات الاعتبارية اخذ هذا الكلام من استاذ المحشى متناوذا على عدم رجوعه الى شرح السلم لاستاذ
وذلك لانه قال استاذ المحشى في شرحه للسلم الطبيعة اذا اخذت مع قيدها كان الماخوذ فردا للطبيعة
واذا لوحظت مضافا الى قيدها على ان يكون القيد خارجا والتقييد من حيث هو تقييد واطلا كانت حصته
فكانت اخصته هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى وهذا الكلام صريح في دخول التقييد في اخصته في اللفظ
فقط اذ معنى هذا الكلام ان الطبيعة اذا لوحظت ضما فيها الى قيدها بان يكون التقييد من حيث هو تقييد واطلا
كانت الطبيعة حصته فالإضافة انما هي في اللفظ واخصته هي الطبيعة ولو كان غرضه ان التقييد داخل في حقيقة
اخصته كان له ان يقول اذا اخذت مع القيد بان يكون التقييد واطلا والقيد خارجا كما قال في تفسير الفرد
اذا اخذت مع قيدها آه وايضا قال كانت حصته ولم يقل كان الماخوذ حصته كما قال في تفسير الفرد
كان الماخوذ فردا وايضا قوله والتقييد من حيث هو تقييد آه يدل دلالة ظاهرة على ان التقييد الماخوذ في اخصته
ليس امر معتبرا فيها كما قال صاحب الافق المبين ان المشتبه في اخصته هو التقييد بما هو تقييد للابان
يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لتلايجه الى ان يصير هو قيدها كما سيجي نقله
من المحشى بل كلام استاذ المحشى ماخوذ من كلام صاحب الافق المبين فحمل كلامه على خلاف جهته
وخلاف المتبادر من عبارة بعيد عن الفطرة فقد سببان ان تفريع التغيرات الاعتبارية في كلام شارح السلم
ليس على التفسير الذي توهم استاذ المحشى تفريعه عليه لان هذا التفسير صريح في جزئية التقييد بخلاف تفسير شارح السلم
قوله على ان الجزئية الذهنية انما حاصلة انه لو كان التقييد جزءا من حقيقة اخصته فلا يخلو اما ان يكون التقييد جزءا منها
لها او جزءا خارجا لا يسيل الى الاول اذ لو كان التقييد جزءا منها فلا بد من حمله على الكل وعلى الجزء الآخر وكذا
لا بد من حمل الكل على الاخر اذ الاجزاء الذهنية متحدة مع الكل وفي اخصها ومنها خارجا مع ان الامر ليس كذلك

والإضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر منها وبين الشخص على رأي المتأخرين فرق اللهم الا ان يتكلف غاية التكلف
ويقال ان الدخول في المفهوم والعنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخله في مفهوم الحقيقة دون حقيقتها
وكما ان الشخص دخل في عنوان الشخص دون المعنون الفرق بينهما وبين الشخص ايضا باعتبار العنوان كما في موضوع
المهمة القدرائية والطبيعية فارتفع الاضطراب استقام التفرع هذا ما ظهر لي الآن لعل الله يحدث بعد ذلك امر يقول
عبد العال كلامه الاستاذ منقرا الى توضيح وتبيين من لا بد ان اتى بهما فاستمع

اذا تقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهري وقد تكون من غيرهما والاتحاد بين المقولين المتشابهين
محال عندهم وايضا لو كان التقييد خبرا زهريا يصير بمنزلة الفصل مقولا للصفة مقسما للطبيعة فيكون الطبيعة جنسا لا نوعا
اذا التقييدات تحت لغة لكونها باختلفة باختلاف التفسيرات فكل طبيعة مع كل تقييد حصته فالطبيعة تكون
مشتركة بين تلك المحصص المختلفة بالماهيات ولا يسيل الى الثاني ايضا اذ يلزم على هذا التقدير ان
لا تكون الطبيعة محمولة على حصته اذ لو كانت الطبيعة جزءا خارجيا يستلزم كونها لا تليق خارجيا اذ لا احتمال لكون احد
احسن اثنان خارجيا والاثنان زهريا كما ينبغي تحقيقه وهذا ينافي كون الطبيعة نوعا لان النوعية توجب
الاتحاد والحمل قد يحجب عنه بان حصته تطلق على معنيين الاول الطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون
التقييد حلا فيه والقيد خارجا عنه والثاني ما لا يكون التقييد حلا فيه ايضا وهذا مراد الشخص والمراد
بالحصته في قولهم كل كلى نوع حقيقي بالنسبة الى حصته هو هذا المعنى الثاني وانت تعلم ان هذا لا يصلح توجيها
لكلامهم لانهم صرحوا بان لا فرد للمعاني المصدرية الاتزاعية سوى اعصص الاعتبارية وان المعاني المصدرية
بالنسبة الى تلك المحصص انواع حقيقتها وايضا لو كان مرادهم بقولهم كل كلى بالنسبة الى حصته نوع حقيقي
ما ذكره المحجب لكان كل كلى بالنسبة الى اشخاصه افراده نوعا حقيقيا ايضا وهذا مع صراحة بطلانه غلاما صرحهم
قوله وايضا على تقدير عدم آه من لا يظهر له الفرق بين حصته والشخص على رأي المتأخرين على تقدير عدم
دخول التقييد في المعنون فليتهم وجدانه فان الشخص عبارة عن الكلي المتخصص الشخص في الواقع من دون
اعتبار الاعتباري والمحاظ للاخط واما الحصته فهي عبارة عن الكلي المتخصص في الحاظ العقل واعتباره بان يعتبر العقل كلى
متخصصا بالتقييد لا يكون هذا التخصص الان باعتبار العقل والمحاظ وهذا هو المعنى بدخول التقييد في الحاظ دون الملاحظ فقل
قوله اللهم الا ان يتكلف آه فان الظاهر من عبارة القوم في تفسير الحصته حيث فسروها بالطبيعية
الماخوذة مع القيد بان يكون التقييد حلا فيه والتعبير خارجا عنه ودخول التقييد في
معنونه حصته فالقول بكون التقييد حلا في عنوان الحصته فقط دون المعنونه يتكلف
غاية التكلف بالنظر الى كلامهم فانهم

قوله لا تسلم الاتحاد لان مقتضىه من مقولة الاتحاد وطبيعته قد تكون من مقولة التجزئة وقد تكون من غيرها
قوله الحمل الموجب بالفتح اى تنافى حمل الطبيعة على تلك الافراد الذى يوجب كونها نوعاً لها قوله ولانها
لان الجسمية الذهنية عبارة عن اتحاد جزير مع الآخر وكذا مع كل فى الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما
والخارجية بخلاف ذلك فذهنية احدها توجب ذهنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية.

قوله لان مقتضىه قيل ان حصته لا تكون الا للمعاني الاتزاعية وتلك الاتزاعيات ليست بدخلة تحت مقولة
الوالمندرج تحت المقولات انما هى للماهيات المتداخلة لا الاعتباريات الاتزاعيات فلا يلزم ما الرزم ولا يخفى ما فيه
اما اولاً فلان قوله ان حصته لا تكون اى قسم على حصته كما يكون للمعاني الاتزاعية تكون للمعاني الحقيقية المتداخلة
لان حصته ما تحصل باضاقه لطبيعته الى قيدا بان يكون التقيد داخل القيد خارجاً سواء كانت طبيعة اتزاعية او
غير اتزاعية وايضا قد اخذوا بطبيعته فى المقسم اعم من ان يكون اتزاعية او غير اتزاعية ولو لم تكن الحصته للمعاني
الاتزاعية فلا وجه لصحة الكلية المتداخلة كل على نوع حقيقى نسبتاً الى حصته واما ثانياً فلان كون الاتزاعيات مطلقاً
غير داخل تحت مقولة من المقولات باطل وذلك لانهم قسموا الكيف الى كيفيات خارجية والى الكيفيات الاتزاعية
كالزوجية والفردية وغيرها وايضا جعلوا العدد من الكم مع كونه امر اتزاعياً كما سيصح في الشرح ولما صواب ان يقال
ان الاتزاعيات العامة كالوجود ونحوه ليست بدخلة تحت مقولة كونها بسائط عقلية وان كانت عرفها والكلام
فى حصته الوجود لمصدرى والوجود لمصدرى ليس بدخلى تحت مقولة من المقولات فلا يلزم فيما نحن فيه على تقدير كون
جزاً ذهنية للوصف تركيب من مقولتين قباينيتين لاتحادهما وان كان التقيد جزءاً ذهنية مع عدم لزوم هذه الاستحالة فغير صحيح
قوله لان تجزئته الذهنية انما قال الشيخ فى المقالة الخامسة من الهيات الشارفاً لاتحاد الجنس بالفصل ليس الا انه
شئى كان يتضمن الجنس بالقوة لا يلزم الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة والجنس بالجنس الآخر فى المركب فانما
هو اتحاد شئى بشئى خارج عنه لازم له وعارض فيكون الاشياء التى فيها الاتحاد على اصناف احدها ان يكون
كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئاً لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون
الصورة امر خارجاً عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثانى فى اتحاد اشياء
يكون كل واحد منهما فى نفسه مستغنياً عن الآخر فى القوام الا انها تتحد فيحصل منها شئ واحد اما بالتركيب
بالاستحالة والاتحاد ومنها اتحاد اشياء بعضها لا تقوم بالفعل الا بالانضمام اليه وبعضها تقوم بالفعل فتقوم الذى
لا تقوم بالفعل بالذى تقوم بالفعل ويصح من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد جسم واللبى من هذه الاقسام
فلما لا يكون الاتحادات فيها بعضها بعضاً ولا جملتها اجزائها ولا يحمل البتة شئى منها على الآخر التباين ومنها
اتحاد شئى بشئى قوة هذا الشئى منها ان يكون ذلك الشئى لان يضم اليه فالذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون

فاحتمال زهنية احد ما وخارجية الآخر ساقط

فذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون
 فذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثل ان مقدار زهنية يجوز ان يكون
 هو الخط والسطح والعمق لا على انه يقارن شي فيكون مجموعها الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط فذلك
 نفس السطح فذلك ذلك لان معنى المقدار هو شي يحتمل مثلا المساواة غير مشروطة فيه ان يكون هذا المعنى
 فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يارن هذا الشيء القابل
 للمساواة هو في نفسه اشي كان بعد ان يكون وجوده اذاته هذا الوجود اشي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا
 سواء كان في بعد واحد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود ليس الا احده لکن الذهن يخلق له حيث
 يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضيفها على انه معنى خارج للاحق للشيء
 القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شي آخر مضاف اليه خارجا
 عن ذلك بل يكون ذلك تحصيل لا لقبول المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل
 للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز ان تقول ان هذا القابل
 للمساواة هو الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت ههنا وان كان
 كثرة لا يترك فيها معنى كثرة ليست من الجملة التي تكون للاجزاء بل تكون من جهة امر غير محصل ومحصل
 فان لا المحصل في نفسه يجوز ان يقسم من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك غيرية لكنه اذ صار
 محصيا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل بحصله
 وبحققه فكذا يجب ان يعقل التوحيد الذي بين الجنس والفصل انتهى وانما نقلنا هذا الكلام مع طوله لكونه مستغنيا
 عن الاجزاء الزهنية مستعدة في نفسها مع كل جهل وتقرار وجودا بخلاف الاجزاء الخارجية وهذا هل منفك عن شأن
 قهرا فاحتمال زهنية احد ما آه قيل ان خارجية احد الاجزاء لا تستلزم خارجية الباقي وكذا زهنية احد ما لا تستلزم
 زهنية باقي الاجزاء لان الجزء الذهني ما يتحد مع الكل الخارجي باللاتحاد معه فاجتزته الزهنية انما تستلزم الاتحاد بين
 والجزء لا الاتحاد بين نفس الجزء والآخر الخارجية عدمه كك فعلى هذا يجوز ان يكون بعض الاجزاء زهنية متحدة مع الكل
 بعضها خارجية غير متحدة معه ولا استحالة فيه هذا وان لم يصح في كلامهم لكن يجب ان يكون هو غير مهم اذ كل واحد
 من الطبقة لا يتشخص جزر الشخص عند القدر مع الاول جزر ذهني والاخر جزر خارجي ولا يمكن بصلاح هذا الكلام من غير
 حمله على ذكر من الاصطلاح ولو شرط الاتحاد بين نفس الاجزاء لا يقترن لکن الانسان نوعا بالنسبة الى زيد او كان نفس الشخص محمولا
 عليه كماله بخفي وح فالقييد جزر خارجي لمعنى الشخص وحده والكل جزر ذهني كماله في شخص المتقدمين بعينه فلا اشكال سائت

ونحن نقول هذا الكلام مع هذا الاطلاق والتطويع خال عن الحصول على التخصيص بالاولا فلذلك تدور فت انما من
 كلام الشيخ في الشفا ان الاجزاء الذهنية متحدة في نفسها ومع الكل في الوجود والمركب الذهني موجود واحد ولكن العقل
 يضرب من التخصيص محله الى عام مبهم وخاص محصل فالتركيب من الاجزاء الذهنية بان يعين شيئا ويحدد
 يكون كلامها في المركب ذاتا واحدة فيكون هناك واحد معين كذا واحد منها معين المركب اليه فالقول بان
 الجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الكل والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضرا مخالف لمقتضى ما
 ومناف لتخصيصها تتم فضلا عن ان يكون زو عين مرامهم واما ثانيا فلانه ان كان المراد بكون الجزئية
 الذهنية مستلزما للاتحاد مع الكل وعدم هتاء الاتحاد مع الاجزاء الا ان الجزئية ذاتية لا تستلزم
 الاتحاد مع الاجزاء الاخرى صلا فلا يخفى انه سفسطة اذ الجزئية الذهنية لما اتحد مع الكل اتحد مع الاجزاء ذاتا
 ايضرا في ضمنه وان كان المراد ان الجزئية الذهنية تستلزم الاتحاد مع الاجزاء الاخرى مستلزما لا فعلا فتمت
 تسليمه غير نافع لمقصوده واما ثالثا فلانه لا يخفى على من طالع كتبهم انهم قد صرحوا بان المركب قسما ان حيا والجزء
 الذهني وهو عبارة عما لا يكون اجزائه متميزة اصلا الا في لحاظ العقل ولا يكون لكل واحد منها وجود مستقل متميز
 عن وجود الآخر وهذه الاجزاء محمولة على المركب وكذا بعضها على بعض بواسطة والثاني المركب يحتاج
 وهو عبارة عما يكون لكل واحد من اجزائه وجود مستقل في الخارج والذهن وذلك يكون بعضها متحبا لبعضها
 ولا مع كل ثم ان كانت هذه الاجزاء الغير المحمولة محتاجا بعضها الى بعض يسمى المركب حقيقيا والا عتباريا
 وليست شغرى ان المركب الذي احد جزئيه ذهني والاخر خارجي يدخل في احدى قسمين قسمه والعقل هذا
 قسم آخر من المركب يبرز بين المركب الذهني والخارجي قد غفل عن اعتباره الحكماء الكبار اولي الايدي في ان
 واما رابعا فلان الاجزاء الذهنية منحوتة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تميزان يكون احد اجزاء المركب
 خاليا والآخر ذهني يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل اما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلافات
 ما تقر عنه ذم واما خامسا فلان قوله اقول واحد في الطبيعة واستثنى له شيئا يؤمن بقوله ان الطبيعة
 لا تشخص جزاء تشخص نسبة الطبيعة الى الشخص عنده نسبة الجنس الى الفصل كما صرح به سيد المحقق قد سرح الشرح
 في شرح المواقف حيث قال في شرح قول صاحب المواقف ان الطبيعة لا تشخص جزاء تشخص الجنس
 امر مبهم في العقل محتمل هويات متعددة ولا يعين شيئا منها الا بالنضمام للفصل وهما متحدان جعلنا وجودا في الخارج
 ولا يميزان لاني الذين كلك الماهية التي غيبة محتمل هويات متعددة ولا يعين شيئا منها الا بتشخص منضم اليها
 وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلنا وجودا متميزا في الذهن فقط فليس في الخارج شيان احدهما الماهية
 الانسانية والثاني الشخص حتى تركيب فرد منها والآخر يصحح حال الماهية على افرادها بل ليس هناك الامور وجودا

قوله وايضا على تقدير ان لا يقال يمكن الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الماخوذة في الافراد الشخصية
وعكسها في الشخصية اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسما للشخص فانه مشروط بتجاوؤ قسم قال المحقق
في بعض تعليقاته انه ليس الخارج الاشياء مخصوصا مقترنا بعواضل مخصوصة يقال له الشخص ثم لعقل قد يخذ
ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض يقال له المطلق وهو الكلي الطبيعي وقد يخذ معها بان يكون كل من التقدير
والقيود اخلا او التقييد داخل والقيود خارجا ويرتفع اليه الفرد ومحصت

اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية وتخصص كماله يفصل الماهية النوعية الى الجنس ولفصل هذا الكلام في هذا
فصل على كون الطبيعة للشخص جزئين هينيين من شخص عند من يقول بكونها جزئين منه ومن ههنا ظهر ان قوله
ولا يمكن صلاح هذا الكلام اه ليس بشي اذ يمكن صلاح ذلك الكلام بان يقال الماهية مبهمة بالقياس الى الاشخاص فيضم
اليها الشخص لا على انه خارج عنها لاحتمالها بل على انه محصل لها فيصير النوع محصلا بالاشارة ويحصل امر واحد ذلك هو احدية الطبيعة
وبعينية الشخص مثل ما قالوا بعينته في تاليف النوع والجنس وللفصل وج لا يلزم ان يكون الانسان في نسبة الى مثالا مع لا يخط
قوله لا يقال يمكن الفرق وانت خبير بان المشرق بين الحصة والشخص بهذا النحو غير صحيح اصلا لا عند عالمي جود
الطباع في الاعيان لا عند منكري وجودها فيه اما عدم صحة عند من يقول بوجودها في الخارج فلان الحصة عندهم
عبارة عن الكلي المضاف الى قيدها او الموصوف به بان يكون التقييد من حيث هو كك اخلا فيه ولا يقيد
خارجا عنه سواء كان المضاف اليه او الموصوف به من الامور الاتزاعية الموجودة في الخارج لا لعقل بل عند من
او من الامور المحققة الموجودة في الاعيان بوجود الاشخاص اما عدم صحة عند منكري وجودها في الخارج
فسلان الطبيعة الماخوذة في كليها اتزاعية اعتبارية وليست بوجودية الا في الحساظا الذين اعتبره
قوله فانه مشروط بتجاوؤ المقسم لا يخفى عليك ان اتجاؤ قسم الشخص والحصة لا يصح الا على تقدير نفى وجود الكلي
الطبعي في الخارج اذ على تقدير وجوده فيه مقسم الشخص ليس الا الماهية الموجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص
واما مقسم الحصة فقد تكون ماهية اعتبارية غير موجودة في الخارج وقد تكون ماهية حقيقية موجودة فيه
وان كان المراد بتجاؤ مقسم الشخص والحصة ان مقسمها قد يكون واحدا فيخرج كونه خلاف المتبادرين
فلا يستشاهد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبيعي من الامور الاتزاعية الاعتبارية ليس في محله
قوله قال المحقق في بعض تعليقاته ان هذا الكلام من الشارح وان دل على اتجاؤ مقسم الشخص والحصة لكنه لا يصح
الا على مذهب من نفى وجود الكلي الطبيعي في الخارج اذ على مذهب من يقول بوجوده في الخارج بنفسه الكلية
موجودة في الاعيان اما بالنضمام للشخص كما هو مذهب الشيخ واخره واما بنفسها بلا انضمام شخص وعروض عارض
كما هو مذهب من يقول ان نفس الماهية الكلية بما هي هي مابة الاشتراك مابة الامتياز والشخص ليس امر ازا

قوله على راي المتأخرين أي بعضهم القائلين بعدم خبرية الشخص للتحقيق الشخصية فان أكثرهم كما يشهد بعض عبارات المحشى في بعض المقام يقتضون اثر المتقين في القول بخبرية قول الا ان يكلف غاية التكليف فان اخطأ من اعتبار دخول التقييد وخرج التقييد فيها الدخول واخرج بالنسبة امر واحد وهو المضمون

عارضاً لا منضمّاً اليها ولا متزجاً عنها بل لما هيته بنفسها تنكسر وتعين في استمار الوجودات وبالجملة ليس وجودها بطبعي على هذا التقدير موقوفاً على اعتبار العقل وانتراعه عن الشخص الموجود في الخارج وراخذه من حيث هو يورث قطع النظر عن الشخص فمقسم الصحة ليس جداً ومقسم الشخص ليس الالمائية الموجودة في الاعيان اما قسم الصحة فتكون بآلية اعتبارية انتزاعية وقد تكون بآلية حقيقية موجودة في الخارج اما انضمام الشخص بلا انضمام شيء وعرض عارض ثم ان هذا الكلام من الشارح متجهد جداً لانه بيان لمعنى الاتحاد بين الكل لطبعي والشخص عند مثبت وجود الكل لطبعي في الخارج مع انه يبل الفرق بين القول بوجوده في الخارج وبين القول بغير وجوده فيه فمعنى الاتحاد الذي ذكره الشارح مما يعترف به فانه يصح قوله أي بعضهم آه قال في الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتأخرين قائلون بخبرية الشخص فكيف يصح قول الاستاذ وايضاً على تقدير آه فدفع بيان المراد من المتأخرين بعضهم انتهى الانسب في تقرير السوال ان يقال على تقدير دخول التقييد في عنوان الصحة دون معنوها لا يصح الحكم بعدم تقار الفرق بينهما وبين الشخص على راي المتأخرين مطلقاً او بعضهم كصاحب المواقف غيره قائلون بخبرية الشخص للتحقيق الشخصية ايضاً ولا تقرير المبدأ الذي ذكره المحشى في رعليه ما ورد على استاذ ويحتاج في الاجابة عنه الى ما ذكره في الاعتذار من بل استاذ

قوله يقتضون اثر المتقين آه اعلم ان الشخص يطلق على معنيين احدهما معناه المصدرى لانتزاعى اى نفس التميز والتعيين وهذا امر عدى ليس موجود في الخارج والثاني مصداقه ومنشأ انتزاعه اى ما يميز به اشيى ويصير غير صادق على كثيرين في نفس الامر وهذا المعنى لا يمكن ان يكون امر اعدى انتزاعياً او لو كان كذلك لابل من منشأ يكون موجوداً في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار المعبر وفرض الفارض والامسلا بل من منشأ آخر

يكون وجوده بلا اعتبار العقل وانتزاعه فان كان هذا المنشأ ايضاً امر انتزاعياً يجرى الكلام في منشئه وينتهي بالاحسنة الى امر موجود في الواقع مع عزل اللحن عن الاعتبار العقل والملاحظة الذهنية تكون في الحقيقة منشأ لتلك الانتزاعات فهذا الامر الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن اللحن والاعتبار هو المسمى بالشخص وقد خالفوا فيه فذهب بعضهم كصاحب المواقف وغيره الى انه جزء من الشخص نسبة الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس وقدم تقرير هذا المذهب مفصلاً واستعرض عليه الشارح في حواشي شرح المواقف بوجه ثلثة الاول ان حقيقة الشخص على هذا التقدير تكون مركبة من النوع والشخص مركباً عتلياً فيجب ان يكون محذاهما جزءاً من خارجيان اذا اجزأ الذهني بحسب ارجاء الحس ارجى

ومن البين ان ليس ههنا جزر خارجي غير المادة والصورة اللتين يحدانها الجنس والفصل الثاني
ان الشخص لو كان جزأ عقليا للشخص لوجب ان يحل عليه محلا بالذات واللازم باطل اولاً يتصور الاتحاد
الحقيقي بين الشخص الذي هو شخص بذاته وبين الشخص الذي ليس شخصاً بذاته الثالث انه يلزم على
هذا التسديد ان لا ينال الذهن ما هو حقيقة شيء بل ما هو جزر منه لان الشيء لا يحصل في الذهن بهويته
وانت تعلم ان الاعتراض الاول مبنى على تلازم التكميل والفاعل يكون الشخص جزأ من حقيقة الشخص لا يقول
فذلك الايراد غير وارد عليه واما الاعتراض الثاني فمضى غاية السقوط او قد عرفت في تقرير هذا المذهب
ان صاحبه انما يقول ان الماهية التي ليست بمشخصة متحدة مع الشخص بالذات وذلك لان الماهية النوعية
مبهمه بالقياس الى الاشخاص فيضم اليها الشخص لا على انه خارج عنها لا حق لها بل على انه محصل لا سبها
فيصير النوع بانضمامه محصلاً يحصل امر واحد وذلك الواحد بعينه النوع وبعينه الشخص لا يقول ان ههنا شخصين احدهما
شخص بالذات والاخر شخص بالعرض بهما صارت متحدتين بالذات حتى يرد عليه ما قال فلهذا لا يرد مبنى على عدم فهم المراد
واما الايراد الثالث ففيه ان اللازم ملزم عند الفاعل يكون الشخص جزأ من حقيقة الشخص لا يقول ان
في الذهن جزأ من الشخص الذي هو الشخص في الذهن شخص آخر على النحو الذي ذكرنا في الامران المعلوم ان يكون جزأ من العلم
وقد يرد على هذا المذهب لابطال الاتحاد بين الاثنين قائل وذهب بعضهم الى ان الشخص عارض للماهية
منضم اليها في الواقع والماهية من حيث هي هي الموجودة في الخارج معروضة للشخص وتصير بعرض الشخصيات
الكثيرة اشخاصاً متعددة موجودة بوجودات متعددة فالموجود في الخارج شيئاً ان الماهية لا بشرط شيء والشخص
اي الماهية المعروضة للشخص وهذا المذهب باطل اما اولاً فلانه لما كان الشخص عارضاً للماهية في نفس الامر
منضمّاً اليها فلا بد ان يكون الماهية متقدمة بالذات على عرض هذا العارض او تقدم مرتبة المعروض على
مرتبة العارض ضروري فلا يخلو اما ان يكون الماهية في تلك المرتبة ذاتاً او لا لا سبيل الى الثاني او لو لم تكن الماهية
في تلك المرتبة ذاتاً تكون شيئاً صافاً فلا معنى لتقدمها على العارض ولا لعرض العارض لها وعلى الاول لا بد
ان يكون الماهية في تلك المرتبة متميزة بها اذ لا تميزه ليس ذات وحي لا استياج في امتيازها الى هذا الشخص
العارض فلا يكون ما فرضناه به الامتياز ما به الامتياز فلم يبق ما فرضنا شخصاً شخصاً او الشخص عبارة عما به الامتياز
وقد تحقق ان هذا العارض ليس منشأ للامتياز واما ثانياً فلانه لو كان الشخص عارضاً للماهية منضمّاً اليها فلا محيد
ان يكون قائماً بها وحالاً فيها اذ العارض عبارة عن القيام والحلول ومن المقرر في مدارك الحكماء ان تعيين الحال
فرع لتعيين المحل فالحقيقة التي هي معروض الشخص في نفس الامر متعينة في نفس الامر قبل عرض الشخص وقبليته
بالذات فلا يكون هذا العارض شخصاً بمعنى ما به الامتياز بل متعين واما ثالثاً فلانه قد ثبت في محله ان الماهيات محولة

بأجل البسيط بمعنى ان اثر الجاعل في الواقع نفس الماهية بلا زيادة امر وعرض عارض فازدهارت فرا حقيقة
 من الحقائق مجعولة بجعل كثيرة فلما ان يكون اثر كل جعل من تلك الجعول نفس الحقيقة بلا زيادة امر وعرض
 فيكون نفس الماهية بلا عرض عارض وزيادة شيء متشخصات متعددة ومتعينة بتعينات كثيرة ولا يكون
 لعروض الشخصات مدخل في تعدد ما يميزها اصلاً فلا يكون الشخص عبارة عن الماهية المعروضة للشخص
 بل الماهية بنفسها بلا انضمام امر وعرض عارض تصير افراداً متكررة واشخاصاً متعددة في انحاء الوجود واما
 ان يكون اثر جعل من تلك الجعول اتصاف الماهية بذلك المعارض الذي هو الشخص فيكون اثر الجعل مخلوطة بالماهية
 بذلك المعارض اتصافاً به وبطل القول بأجل البسيط وما قيل ان اثر الجعل في الاشخاص الماهيات المعروضة
 للشخص فانما يصح على القول بأجل المؤلف ولا يصح على تقدير القول بأجل البسيط اصلاً وعرضاً للشخص
 للماهية ان كان قبل الجعل فلا يكون اثر الجاعل الماهية المعروضة للشخص لا يقال اثر الجعل عرضاً للشخص للماهية
 لانا نقول فيكون اثر الجعل خلط الماهية بالشخص فيكون الجعل مؤلفاً وان كان عرضاً للشخص بعد الجعل فلا يكون
 الماهية المعروضة للشخص اثر الجعل وبالحكمة لما كان الجعل البسيط ان الجاعل جعل نفس الماهية التي لم تكن
 شيئاً قبل الجعل فالماهية حين تقرر بتصير شخصاً ومنازاة ومتعينة بذلك الجعل نعم لو كان اثر الجعل البسيط
 اتصافاً بالمعارض لكان لما ذكره القائل وجه نقد ثبت انه على تقدير القول بأجل البسيط لا مجال
 للقول بكون الشخص عارضاً عن عوارض الماهية كما لا يخفى على من له فهم سليم وتحقيق لمقام ان ههنا تدبر
 مشهورين الاول نفى وجود الكلي الطبيعي في الخارج والقول بان الموجود في الخارج انما هي الاشخاص هي هويات
 بسيطة والطبائع الكلية منتزعات عقلية يميزها العقل عن تلك الهويات البسيطة فالطبائع على هذا التقدير ليست
 موجودة الا في الذهن بعد الاتزاع والهويات البسيطة التي هي موجودة مناشئ لا تزاع الطبائع ومنازاة بانفسها
 ولشخصات الحقيقة نفس ذاتها البسيطة وليست حقيقة مشتركة بين تلك الهويات تكون معروضة لشخصات متعينة موجودة
 بوجودات متعددة بعروض شخصات كثيرة في نفس الامر الا باعتبار الذهن انتزاعه وعلى هذا المنزب ليس الشخص امراً
 منضمّاً الى الماهية اذ الماهية موجودة في الخارج حتى ينضم اليها الشخص ولا جزاً من حقيقة الشخص اذ حقيقة الشخص
 ليست الهوية البسيطة المتنازعة عن الاغيار بنفسها وليست الحقيقة الكلية موجودة في الخارج حتى يكون الشخص وتلك
 الحقيقة خبراً من حقيقة الشخص ما توهم السيد المحقق قدس سره الشريف ان القول بخبرية الشخص للحقيقة الشخصية
 معنى على ان لا وجود في الخارج الا لاشخاص الكليات منتزعات عقلية عنها ليس بشيء لانه اذا لم تكن الطبائع موجودة
 في الخارج بل صار وجودها في اعتبار العقل فقط فامى شيء يكون نسبتاً الى الشخص نسبة الجنس كالفصل بل الطبائع على
 تقدير القول بكون الشخص جزءاً من حقيقة الشخص موجودة بعين وجود الاشخاص كمال ان الجنس موجود بعين وجود النوع

تامة لاسترة في دخول كليهما في المفهوم التعبيري لهما فاقول بخلافه لايتاني الا بالتركيب التكلف بان يقال
الدخول بالنسبة الى العنوان المخرج بالنسبة الى المعنوي قوله ويقال ان الدخول في المفهوم المخرج
عليه عبارة الافق المبين حيث قال شفي ان يتبادر النظر فيعتبر التقييد على انه تقييد ولا يجعل الالتفات اليه
بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لتلاجه الى ان يصير هو قيد كما

والثاني القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وعلى هذا ان يقال انه جزير للحقيقة الشخصية ومتحد معها اتحاد
الفصل مع النوع كما هو مذهب صاحب المواقف وغيره وهذا ايضا باطل لما ثبت من ابطال اتحاد الاثنين
مطلقا وانما ان يقال ان الحقيقة الكلية من حيث هي عين مجموعيتهما من الجاعل تصير نفس ذاتها بافاضة الجاعل
لما يضافه امر بهما و... عارض لهما متفردة بتشخصه وتلك الذات كما انها مابة الاشتراك كك
مابة الاستيناف لا يقتر بلا عروص عارض واتصاف او مني بتخصها كلي وعام مشترك ومطلق وتخصها
خاص مستجنس وتبين فان قلت هذه الاوصاف متباينة اذ العموم ينافي بالخصوص والاطلاق والاشتراك
الشخص والتمييز فكيف تجتمع في واحد قلت معنى الكلية والعموم والاطلاق والاشتراك ليس الا ان الحقيقة
ليست بمقصورة على تعيين ومبرورة على خصوصية بل نفسها متفردة بتفردات متعديدة ومتعينة بتعينات
كثيرة فالكلي والاشتراك والعموم والاطلاق ليست منافية للتعيين والخصوصية مطلقا بل احصاء
تعيين بالقص على شخص ينافي الاوصاف المذكورة وهذا المذهب هو الحق وبالاتباع حق والذليل
عليه انه قد ثبت وجود الكلي الطبيعي في الخارج بدلائل قاطعة وبراهين ساطعة لا مجال فيها للشك والارتياح
وبعد ثبوت وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا سبيل الى القول بكون الشخص عارضا اصلا سواء كان
منضما او منفردا واي دلائل وجود الكلي الطبيعي في هذا الممتنع ام يتدعى خروج عاين الكلام
قوله فانه لاسترة آه لا يخفى ان المفهوم التعبيري للخصلة ليس الا الكلي المضاف الى قيده او لموصوف
بان يكون التقييد من حيث هو تقييد اي من حيث انه رابط بين المطلق والقيود مرة لمخولية الطرفين بالذات
وخللها والقيود عن المضاف اليه او لخصلة خارجة عنها كما هو مشهور في عبارة الافق المبين التي سينتقلها
فالقيود ليس اخل في مفهوم الخصلة اصلا اذ مفهومها ليس الا المطلق المضاف من حيث انه مضاف او المطلق الموصوف
من حيث انه موصوف بان يكون المضاف اليه او لخصلة خارجة عنها والتقييد بما يملك اخل فيها واخل المحشى اراد
بالمفهوم التعبيري للخصلة الالفاظ التي يعبر بها عن مصداق الخصلة كما يقال وجود زيد جهة للوجود ولا ريب ان
زيد ا دخل في هذا التركيب المضاف في نصار القيد ايضا واخل في المفهوم التعبيري للخصلة ولا يخفى سماجته
قوله فيعتبر التقييد بانهم وذلك لانه لو لم يعتبر التقييد من حيث انه تقييد بل من حيث انه قيد لم يكن جهة بل مجموعا

الا انه غير القيد الاصل فتعود اخصه فردا بل بحسب ان يستشعر بان المعبر في كل مرتبة هو التقيد حتى انه لو لوحظ التقيد
بالالتفات اليه على ان تعدى طبيعة التقيد بما هو تقيد وقصير قيد آمن حيث هو نفسه مفهوم من المضمومات كان مناسبا
التقيد بغيره اعتبر هذا التقيد قيدا كان المتشبه بالتقيد بالتقيد بالتقيد والتقيد بالتقيد وهكذا الى حيث انتهى ملاحظة القيد

ثم مهننا كلامه هو انهم قائلون بتعدد اخصص شيء واحد فلا يكون بينها امتياز الا بالنظر الى الحقيقة والتقيد في
مصدره تعدد اخصصي كما صرح به فلا بد من اعتبار التقيد مع التقيد حتى يحصل التعدد ثم كذا حاله في التقيد في
التقيد الى غير النهاية كما يذهب سلسلة اللزومات لا الى نهاية وكما ان ثم يوجد بين اللزوم الملزوم وجوب لانتزاع
هذه اللزومات كك مهننا يكون بل المطلق والتقدير موجب لانتزاع هذا التقيد من الغير المتناهي فيلزم ان لا يحصل
بكنها تفصيلا اصلا لا تنوع احاطة الذهن بالانتهاى واجاب عن بعض التقيد قد سره بان التقيد ليس
مصدريا حتى يكون تخصصه بالاضافة او الوصف بل معنى حرفي بل المطلق والتقدير نعم لو لوحظ التقيد من حيث انه
معنى مستقل فلا بد في جملة حصة من اعتبار التقيد وكذا الى ان انتهى الاعتبار فلا يلزم عدم تعقل اخصصه
قوله الا انه غير القيد الاصل قال في الحاشية كما تقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود لانه ملحوظا وملتفت اليه
من حيث انه امر معتبر مع طبيعة الوجود ونسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقيد وربط لامن حيث انها
امر مستقل معتبر مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا النهج صار التقيد قيد من القيد وكما ان زيد اقيس الى
انه غير لقيد الا بالاول وهو زيد فتعود اخصه فردا وهو خلاص المفروض انتهى وحاصله انه لو كان التقيد
واحد في معنونه اخصه وحقيقته يلزم كون اخصه فردا اذا فرد عبارة عما يكون التقيد والقيد كلاهما
داخلين فيه وح هذا ايضا كذا اذا اعتبر فيه قيد التقيد والتقيد به اذ لا معنى لاعتبار التقيد قيد آمن وان
اعتبار التقيد به وقال بعض ناظمي كلام الشايع المراد بالفرد في قوله فتعود اخصه فردا الشخص
لانه لو كان المراد به الفرد الاصطلاحي الذي يكون التقيد والتقيد كلاهما داخلين فيه لم يصح قوله فتعود اخصه
فردا لان التقيد والتقيد ليسا به داخلين في هذه اخصه لان القيد الاصل كان خارجا عنها كما هو مقتضى
تفسيره بان التقيد بما صار خارجا الآن بعد صيرورته قيد فيكون التقيد والقيد كلاهما خارجين عنها
غير داخلين فيها فلا تكون اخصه فردا مصطلحا بل شخصا مصطلحا وهو ايضا خلاص المفروض كما ان كونه فردا
مصطلحا خلاص المفروض قول لا يخفى ما فيه اما اول فلان قوله لان التقيد والتقيد
في غاية اسقوط اذا التقيد والقيد اللذان هما داخلان في هذه اخصه هو قيد التقيد والتقيد كما مهننا عليه
ولا يلزم من خروج القيد الاصل عنها ان يكون قيد التقيد والتقيد به خارجين عنه بل لا بد من كون التقيد
امرا معتبرا مع الطبيعة كونه وكون التقيد به داخلين فيها والا فلا معنى لكون التقيد امر معتبرا مع الطبيعة

ولذلك كان كل كلى نوعا بالقياس إلى حصصه وكانت الحصة بعينها هي الطبيعة والفرق نحو من لا اعتبار انتهى
قوله كما ان النسبة الخاى على رأى الخشى القائل يكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما

واما ثانيا فلان قوله ان تقيد بما صار خارجا الآن الخ عجيب جدا لانه اذا اخذ التقيد من حيث انه
امر معتبر مع الطبيعة فكيف يكون خارجا عنه بل القول بكونه خارجا عنه بعد صيرورته امر متبر مع الطبيعة قول متناقض
واما ثالثا فلانه لا معنى لكون الحصة فردا بمعنى الشخص على تقدير كون التقيد قيدا خارجا كالقيد الاصل
او الشخص ليس عبارة عما يكون القيد خارجا عنه بل عما يكون التقيد والقيد كلاهما خارجين عنه والتقيد بهذا
اى بالتقيد واخل في هذه الحصة قطعا فكيف يكون الطبيعة المقيدة مع قيد التقيد على تقدير كون هذا القيد
خارجا عنه شخصا واما رابعا فلان قوله كما ان كونه فردا مصطلحا الخ الفاظ بلا معنى على ما ذكره هذا القائل
اذ لا احتمال بنا على ما ذكره لكون الحصة فردا مصطلحا لانه لا بد ان يكون القيد خارجا عن الحصة لانه
عبارة عما يكون التقيد داخلها والقيد خارجا عنها فاذا اعتبر التقيد قيدا كان خارجا ايضا كالقيد الاصل
فيكون التقيد والقيد كلاهما خارجين فتصير شخصا بعين ما ذكره واما خامسا فلانه يفهم من هذا القول ان
كون الحصة فردا مصطلحا كما لا يخفى فلا وجه كمال كلام صاحب الافق المبين على ما حمل مع بعده لفظا ومعنى
قوله ولذلك كان كل كلى الخ قيل قولهم هذا لا يصح مطلقا لان التقيد قد يكون جزئيا وقد يكون كلييا فاعمل لهم يكون
نوعا بالنسبة إلى الحصة صرح بعد الاخير لان الغالب هو القسم الاول لاكثرية الاشارة الى الاشخاص انت تعلم ما فيه اذ على
تقدير كون التقيد كلييا يكون الحصة صنفا من الكلى ويصح نوعيته الكلى بالنسبة الى الحصة مطلقا وفي هذا الكلام شئ آخر يفهم على
قوله اى على رأى الخشى آه قد توهم الشارح ان معنى القضية الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
فالنسبة ليست جزأ من حقيقتها بل جزئ من مضمونها وقد اخذ من كلام المحقق الطوسي في الاساس حيث قال فيه
اجزاي قضية ازوديش نبود وهذا القول مع كونه مخالفا لما صح الشيخ في الشفا والنجاة حيث قال في الشفا واما
بحسب الامر في نفسه فهو ان القضية الحملية تتم بامور ثلثة فانها تتم بمعنى الموضوع ومعنى المحمول ونسبة بينهما وليس
اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعه ومحمولة فيه بل يحتاج الى ان يعتقد مع تلك النسبة التي بين المعنيين
بايجاب سلب في النجاة القضية والخبر كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق او كذب مما
العقل الصريح بطلانه لانهم فهموا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب قول صادق او كاذب بالجملة القضية
اصطلاحها عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولا ريب ان الموضوع والمحمول سواء اخذ حال كون النسبة رابطة
اولم يؤخذ ذلك ليسا بحكائين صلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب بل يقدر النسبة التامة انجب
اذ بها بلا اعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة بالصدق والكذب

قوله والفرق بينهما وبين الشخص الخ يعني ان معنوي الشخص والخصه حقيقتها وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنها
مختلفان بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا دخلت بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض تسمى شخصا
وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى خصه فالمتسمي وحده
والاسم مختلف باختلاف الاعتبارات

كما صرح المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة التامة مناط القضية ومدارها فكيف ينظر فيها خاتمة
عن حقيقتها وقال بعض المحققين قد سرح انهم قد صرحوا بان القضية الموجبة انما تصدق اذا طابقت الجهة المادة واذا لم
تكون كاذبة فلا بد من دخول الجهة فيها والافلا معنى لالتصافها بالصدق الكذب بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة
عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجبة فلا بد من دخولها في سائر القضايا ايضا فقد ظهر ان زعمه الشارح سفسطة لا ينبغي ان يفتخر
قوله لكنها مختلفان الخ اقول الخ الكلام عجيب جدا اما اولافلانك عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة عن الكل المتخصص
من دون اعتبار المقبر وفرض الفارض سوار قيل ان الشخص منضم الى الماهية او متفرع عنها او جزئ من الشخص الخ يقال الكل
يتخصص في الواقع بنفسه فانه بلا انضمام امر وعروض عارض كما هو الحق والخصه عبارة عن الكل المتخصص
في الحائط المعنى فقط فالفرق بين الخصه والشخص بحسب المصداق وللعنوان لا بحسب العنوان فقط
واما ثانيا فلانه لو كان الشخص عبارة عن الطبيعة الملوحة بعنوان الاقتران والاكتناف بالعوارض يلزم
ان يكون الشخص مراعى تباريا غير موجود في الخارج اذا الطبيعة الملوحة بهذا العنوان ليست موجودة الا
في ظرف الحائط وليست موجودة في الخارج اصلا واما ثانيا فلانه يجب القول بان مصداق الشخص
ومعنونه ليس الا الطبيعة بلا امر زائد لا معنى للقول بان الشخص عبارة عن الطبيعة الملوحة بعنوان الاكتناف
والاقتران بالعوارض اذ لا يصح القول بكون حقيقة الشخص عبارة عن نفس الطبيعة بلا امر زائد الا اذا
قيل ان الطبيعة تكون متشخصة بنفسها في انحاء الوجود وبابه الاشتراك نفس بابه الاستيلاء ولا احتمال
سح لكون الشخص عبارة عن الطبيعة الملوحة بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض اذ لا يدخل في العوارض
في الشخصيه اصلا فضلا عن ان يكون لحائط الطبيعة مع الاكتناف والاقتران بالعوارض مناطا لكونها شخصا
واما رابعا فلانه قد صرح المحقق فيما سبق بكون الخصه قسما للشخص ومع هذا التصريح كيف يسوغ القول
بكون الفرق بينهما بحسب العنوان فقط اذا التنايز بحسب العنوان لا يوجب كونها قسما مبايناه كما لا يخفى
واما خامسا فلانه ان اراد ان معنوي الخصه مطلقا سوار كان حصه الكل الا ان تراعى الاعتباري وخصه
الموجود في الخارج ومعنوي الشخص واحد فلا ينبغي بطلانه اذ حصص المعاني الا تزايعية والشخص ليس معنونا واحدا قطعاً
وان اراد ان معنوي الكليات الموجودة والشخص واحد فمع كونه خلافاً المتبادر من عبارة غير نافع ههنا كما لا

كما ان مصداق موضوع المهلة القدائية والطبيعية هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هي صفة
العموم والوحدة الذهنية من تشكيل هيئة اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصية دون شخصية لهم الا ان يقال
انه ايضا باعتبار العنوان الاعتباري الذي هو امر اعتباري في مفهوم حد واحد ولا خلاف

قوله كما ان مصداق آية في ما قيل ان اختلاف موضوع المهلة القدائية والطبيعية ليس حسب العنوان
فقط بل حسب المصداق ايضا وان كان التباين في المصداق بحسب الاعتبار حيث صرحوا ان موضوع المهلة
المطلق من حيث هو هو بان يلاحظ المطلق نفسه ولا يلاحظ معه شيء آخر حتى الاطلاق وموضوع الطبيعة المطلق
من حيث هو مطلق بان يلاحظ تقييدا للاطلاق في العنوان لا في المعنوي والالم يبق المطلق مطلقا
والاول اعم من الثاني وتحقق فرد ويتحقق بالتفاه والتأني يتحقق تحقق فرد ولا يتحقق الا بافتاء
جميع الافراد ويجري على الاول احكام العموم والخصوص جميعا وعلى الثاني احكام العموم فقط وغير ذلك
من الاحكام المختصة بالاول من الثاني فلو كان التباين بينهما بحسب العنوان لم تكن مناط تلك الاحكام المختلفة
قوله لكن يشكل آية انت تعلم انه لو انكر وجود الكلي لطبيعي في الخارج فلا يصح القول بكون الفرق بين الحصة
والشخص بحسب العنوان فقط اهلا فلا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصية دون شخصية
ولو قيل بوجوده في الخارج فيرد انه لا يصح القول بكون الحصة اعتبارية مطلقا ضرورة ان حصص الكليات
الموجودة في الاعيان ليست باعتبارية واما حصص الكليات لا تراعية فلا ريب في كونها تراعية اعتبارية
سواء قيل بدخول التقييد في عنوان الحصة فقط او في معنوها ايضا فالصواب في تقرير الاشكال ان يقال لما كان
معنوي الحصة والشخص احدا وانما التفاوت بينهما بحسب التعبير والعنوان فقط فلا يصح القول بكون الافراد
الخصية اعتبارية مطلقا لعدم كون التقييد جزءا من حقيقة ما بل انما يصح في حصص الكليات التي هي تراعية
ولتحقيق ما افاد بعض المحققين قدس سره ان الحصة عبارة عن الكلي المتخصص باعتبار العقل فقط بان يكون
التخصص بالتقييد باعتبار العقل وتعلمه وهذا المتخصص لا ريب انه اعتباري واما الشخص فهو عبارة
عن الكلي المتخصص في الواقع بما اعتبار العقل وتعلمه ولا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصية
دون شخصية لكن هذا مخالف لما قاله شارح في حواشي شرح التهذيب قد سبق نقل قوله من المحش
قوله اللهم الا ان يقال آية وجه الضعف المشار اليه بقوله اللهم ظاهر لانه لما لم يكن التقييد الذي هو امر اعتباري
في معنوي الحصة وتقييدها بل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجب الاطلاق الاعتبارية على الافراد كخصية اهلا
اذا اعتبارية العنوان لا يوجب اعتبارية العنوان بالجملة اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصية على هذا التقييد
ليس الا باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري خول التقييد فيها وهذا لا يوجب كون جنان الافراد اعتبارية فانهم

ولما الاشكال باوجيته لا وجه لكون الافراد لشخصية موجودات خارجية الافراد كخصية سموات وارضيه كماله
وان في الاستتم بياقي بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعنا كما لا يخفى على من له رايه سليمة فافهم

قوله واما الاشكال آء اقول انت خير بانه ان كان القول بكون التقييد الذي هو امر اعتباري واخلاني عنوان
الحصة نافع في كون الحصة امرا اعتباريا فهو مجدي في دفع هذا الاشكال ايضا لان الحصة لما كانت اعتبارية لدخول
التقييد في عنوانها ومفهومها فلا تكون موجودة الا في الذهن بخلاف الشخص فانه موجودا خارج لعدم دخول الامر الاعتباري
في عنوانه وان لم يكن الفرق بكون عنوان الحصة اعتباريا وعنوان الشخص امر حقيقيا نافع في كون الحصة امرا اعتباريا
فكما انه غير مجدي في دفع هذا الاشكال غير محتمل في دفع الاشكال الاول ايضا لا يقال اننا صرح اطلاق الاعتبارية على الافراد
باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري لدخول التقييد فيها واما كونها موجودة ذهنية فقط فانا يصح لو كانت حقيقيتها
امرا اعتباريا واذ ليس كذلك لاننا نقول كما انه يصح اطلاق الاعتبارية على الحصة بمعنى ان عنوانها اعتباري كالحق
بكونها موجودة ذهنية فقط بمعنى ان عنوانها لا يكون موجودا الا في الذهن كما لا يصح القول بكونها موجودة ذهنية
فقط باعتبار حقيقتها ومعناها كالحق يصح القول بكونها اعتبارية ايضا باعتبار حقيقتها ومعناها والحق اية على
تقدير القول بان التقييد دخل في مفهوم الحصة وعنوانها فقط لا يصح القول بكونها اعتبارية مطلقا ولا بكونها موجودة
في الذهن كالحق اذ قيل ان الحصة عبارة عن الكلي المتخصص في اعتبار البعض فقط كما قدرت الاشارة الى
قوله فافهم قال في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض العوارض قد تحقق
في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تحقق في الذهن
فالطبيعة لا يتحقق في الذهن واقول لا يخفى ما فيه من الخط اما اوله فلانك قد عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة
عن الماهية المتعينة بنفسها بلا انضمام امر وعروض عارض فليس المعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض صلا لا
ليس عبارة عن الماهية المتعينة بالاقتران بالعوارض اما ثانيا فلان الطبيعة باعتبار الاقتران بالعوارض ليست موجودة
في الذهن فلا معنى لكونها موجودة في الخارج بهذا الاعتبار صلا نعم الماهية المعروضة للعوارض موجودة في الخارج لكن
لادخل للعوارض في وجودها صلا بل الطبيعة بنفسها لا بعروض عارض زيادة شئ تصير موجودة في ظرف التفرع
واما ثالثا فلان ان كان المراد بقوله والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة آء ان المعبر في حقيقة الحصة ومعناها هو الاقتران
بالنسبة فسلم انها لا تكون موجودة الا في الذهن لكنه غير مجدي هنا اذا الاشكال ليس الا على تقدير القول بدخول التقييد
في عنوان الحصة ومفهومها فقط واما اذ قيل ان النسبة اى التقييد دخل في حقيقة الحصة ومعناها فلا يراد الاشكال صلا
وان كان المراد بها ان المعبر في عنوان الحصة ومفهومها هو الاقتران بالنسبة فكون النسبة متحققة في الذهن لا يستلزم
كون الحصة موجودة فيه اذ النسبة على هذا التقدير غير اخلة في حقيقتها بل في مفهومها وعنوانها فقط وسلا وجه

قوله واخره اذ هو حصية قال لمشي في حاشيته على شرح المواضع الوجودية المعنى المصدرى لا النزاعى كذا سائر
المصدرية لا تخصر الا بالاضافات التقييدات فحقيقته ليست للمفهومه فتائق افراده ليست مفهوماتها كيف ان كانت
مفوماتها عارضة لمقتضاها كانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاولى مستلزم كون الوجود موجودا خارجا

لكون الافراد اخصية موجودات فبهذه فلا بد من دفع الاشكال وقدر اعترف لمشي بان كون مفهومه
امرا مستباريا لا يجزى في دفع هذا الاشكال واما رابعه فانه اذا كان المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض
وفي اخصه هو الاقتران بالنسبة لمعنى معنونها واحداً مع انه قد يصح بكون معنونها واحداً بل تغايراً مسلماً
ولعل الكلام وجهه لا يحصل والتحقيق انه ليس المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض بل الشخص عبارة
عن الكلى الشخص بنفسه فانه بلا زيادة امر وعرض عارض وقد عرفت ان الشخص ليس امراً اذ على الكلى
عارضه انضماماً او تنزاعاً فليس مناط وجود الكلى في الخارج اقترانه بالعوارض اما اخصه فمى عبارة عن كلى
المختص في لحاظ المحل فقط واعتباره فلا احتمال لكونها موجودة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن
قوله فحقيقته ليست آه اعلم انه قد جازى سيد المحقق قدس سره الشريف في شرح المواضع ان يكون لمفهوم الوجود لمصدره
حقيقته هو معروضها ويصدق هذا المفهوم الاتزاعى عليها صدقاً عرضياً ومنع ان ليس له حقيقة نظرية سوى هذا المفهوم
البيدي يتصور وعرض عليه الشايع في حاشيته بما قد نقله لمشي واورده عليه تارة بانه لما جازى المانع كون مفهوم الوجود
عارضاً لحقيقته فلا يتبعاد في كون الوجود الذى هو حقيقة الوجود المصدرى ومعرضه هو الوجود حقيقة وانما الوجود
المصدرى وجه من وجوهه موجوداً خارجاً لا يقال الكلام في الوجود المصدرى ليس من شأنه الوجود الخارجى
لانا نقول لو كان المراد ان ليس من شأن هذا المفهوم ان يكون موجوداً في الخارج بنفسه لم يكن لم يلزم وجوده
في الخارج بل انما يلزم وجود حقيقته فيه وان كان المراد ان ليس من شأن الوجود في الخارج اصلاً لا بنفسه لا حقيقته
اذ ليس له حقيقة اخرى سوى مفهومه الاتزاعى فهو اول المسئلة وتارة بان الشايع نفسه معترف في موضع
من كتبه بان الوجود لمصدرى منتزع عن الوجود بمعنى ما. الموجودية وهو منشأ لا تنزع الوجود المصدرى فهو
يكون الوجود بمعنى ما به الموجودية معروضاً للوجود بالمعنى المصدرى وكون الوجود بالمعنى المصدرى عارضاً مع انه
يظهر من هذا الكلام ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي يتصور فان قلت مقصوده ان ليس للمفهوم
الوجود لمصدرى حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي يتصور وان كان للوجود مطلق حقيقة موجودة في الخارج
وبى منشأ لا تنزع الوجود لمصدرى قلت هذا ظاهر جداً فكل ما ذكره لاثباته تطويل بلا طائل الا ان يقال
بانه وان كان بديها لكن لما خفى على بعض الازهار بانه عليه بقوله كيف آه واقول الحق ان مواخذة الشايع
على شراح المواضع يرجع الى مواخذة لفظية لان غرض شراح المواضع ان الوجود قد يطلق على الوجود المصدرى

وإنما في استلزام حمل المعنى لمصدرى هو إطلاء على معروضه انتهى قال الاستاذ مد الله ظله تفرير هذا المقام على ما يظهر
بالبيان والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لمخصصها يصدق الوجود عليها
بأحد الصديقين لأنه من لوازم الغزوية والتألي بكملا شقيه باطل فالقديم مثله أما بطلان
الاشتقاق فلان في تلك الغزوة على ذلك التقدير عرض حصته الوجود مع قطع النظر عن حقيقة في ذهن

وقد يطلق على منشأ انزعاجه وهو الوجود بمعنى ما به الوجودية غاية الامر انه يسمى الوجود الذي هو منشأ انزعاج الوجود
المصدرى حقيقة الوجود لمصدرى الشارح قد صرح في حاشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه
من المعنى لمصدرى اذ متحققه ليس الا باعتبار الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وسبب نقل
كلامه لعبارة ان شارحه فيها متفقان على ان الوجود له حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي المتصور وهو
منشأ الآثار حقيقة وسبب انزعاج الوجود المصدرى وانما انزعاج في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود
المصدرى بل يقول ان حقيقة مغايرة للوجود المصدرى وحقيقة الوجود لمصدرى ليست الا ما يحصل
في الذهن حين الانزعاج وشارح المواقف يقول انه حقيقة الوجود لمصدرى ولعل مراده بكون حقيقة
الوجود لمصدرى كونه منشأ لانزعاجه فسلم سبق نزاع الاس في اللفظ فتأمل وتشكر
قوله وإنما في استلزام الخ او على ما بان هذا يخالف ما يدل عليه كلامه في هذا الكتاب وفي غير
من كتبه من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وما قيل ان الحالة الادراكية من الموجودات
الخاصة عنده وليس معنى مصدرى يمتنع حملها مواطاة على غير مخصصها فقيه ما فيه كما سينكشف ان شارحه
قوايه تصوير هذا المقال انه انما احتاج استناد الحاشي وغيره من نظري كلام الشارح الى انه كلامه لانه لا يلزم ما ذكره
في اشتقاق الاشتقاق في الوجود موجود الا كونه موجودا خارجيا وسبق ان شارحه ان تقريره استناد الحاشي لا من لا يفهم من
قوله ان افراد الوجود آة ظاهر هذا الكلام يدل على ان غرض الشارح ان ليس للوجود مطلقا فردا غير حصته وان حقيقة
ليس الا ما يحصل في الذهن حين الانزعاج مع انه قال في حاشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه
من المعنى لمصدرى فلان هذا المعنى لمصدرى متحقق باعتبار العقل وانزعاج الذهن حقيقة متحققة مع قطع النظر
عن ذهن الذهن باعتبار المتبصر كما يشهد بالضرورة العقلية لمفهوم الوجود مغايرة لحقيقته ذلك الحقيقة على ما حكم
النظر الدقيق منشأ لانزعاج هذا المفهوم ومطابق لصدق ومصدق كحكمة انتهى وهذا الكلام نص على كون حقيقة
الوجود مغايرة لمفهومه فكيف يحمل كلامه على ان ليس للوجود مطلقا حقيقة اخرى سوى مفهومه لمصدرى فاعلم ان المراد
بافراد الوجود افراد الوجود لمصدرى وانما ترك هذا لئلا يكون مصدرا في كلام الشارح
قوله فذلك المعنى داه اقول ان اراد بعرض حصته الوجود للفرد على ذلك التقدير فاضم

وما شأنه ذلك فهو موجود خارجي فهذا لا يتكرر كذلك ومبنيته ان لم يعرض لذلك لفرد فرد آخر من الوجودات المحسنة
فليكن حال جميع الوجودات كذلك فلا حاجة الى الفرد المنفرد في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الوجودية بشهادة
الوجدان والا فلكذلك الفرد فرد آخر وهكذا فيتسلسل وذلك خلف وهذا باطل

حصة الوجود الى الفرد بان يكون في الواقع امران احدهما العارض والاخر المعروض ويكون احدهما قائما
بالآخر قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات فلا ريب في بطلانه اذا تعرض بهذا المعنى لا يتصور الا في صفات
الانضمامية لا في حصة الوجود المصدري وان اراد صحة انتزاع الوجود المصدري عنه على ذلك التقدير فليس لمكنه
لا يستلزم عروضه لقطع النظر عن تحققه في ذهن ما حتى يلزم كونه موجودا خارجيا على ان الشارح قد صرح
في حواشي شرح المواقف بان عروض الوجود للماهية اية ماهية كانت انما هو في خصوص لحاظ الذهن وليس في الخارج
الا للماهية ثم لعقل يضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معرفة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية
معروضة للوجود في هذه الملاحظة فعروض الوجود شيء عنده عبارة عن انضمام العارض الى المعروض في لحاظ العقل
فظروف انضاف شيء بالوجود وعروض الوجود له خصوص للحاظ الذهن على رايه فليكن يصح توجيبه كلامه
بان حصة الوجود عرض لفرد على تقدير صدقها عليه اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما فان فهم
قوله وما شأنه ذلك بهذا غير مسلم لان قطع النظر عن تحقق شيء في الذهن لا يستلزم كونه موجودا خارجيا لما لا
قوله ويح ان لم يعرض لشرح العلم ان المشايبة لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودة الاشياء موجود
في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات او رويهم لوجه الاول قال استلزم
وحاصله انه على تقدير كون الوجود موجودا في الخارج لا يخلو اما ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري
كافيا في موجودية ام لا على الاول يجوز ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري كافيا في موجودية الماهيات
الاخرى اية من غير حاجة الى فرد منفرد للوجود المصدري قائم بها انضماما كما هو متبهم اذ لا فرق بين الوجود
وسائر الماهيات في نحو الموجودية بشهادة الوجدان مع انه خلف عندهم وعلى الثاني يحتاج الوجود في كونه
موجودا الى عروض فرد آخر من حقيقة الوجود وهو ايضا موجود على هذا الوقت في سياق الكلام في
وجوده وهكذا حتى يلزم التسمة ومبطل كما بين في محله واعتراض عليه بانه يجوز ان يكون مناط موجودية
الاشياء الاخرى سوى الوجود على عروض فرد من حقيقة الوجود لها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بعروض
الوجود كما صرح الشيخ وغيره من اتباع الشاذلية والحق انه لما جاز ان يكون وجود الوجود عينه جاز ان يكون
وجود الماهيات الاخرى عينها اذا عرق بين موجود وموجود غير معقول في هذا الحكم فعلى تقدير كون وجود الوجود
عينه يكون وجود سائر الماهيات ايضا الفصل يكون وجود الوجود عينه لا يصح على مذنب الشاذلية

او محيية الوجود عندهم يستلزم الوجود فلا يمكن لهم ان يلزموا كون الوجود عيناً لشي من المكنات لا بد من
 مزية بناء على احد لهم فلا بد ان يكون وجود الوجود ايضاً زائداً عليه قائماً به في الخارج فيلزم التمسك بالتمسك
 الوجود ووجوده آخر على هذا التقدير والكلام فيه الكلام الثاني ان الوجود الذي هو مبدأ الآثار ومنشأها
 الوجود لمصدره لو كان موجوداً في الخارج قائماً بالماهية قياماً انضمامياً يلزم ان يكون للماهية وجود قبل الوجود لان
 شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه واجاب عنه المحقق الطوسي وغيره من اتباع اشائية بان الوجود قائم بالماهية
 من حيث هي لا بالماهية من حيث الوجود حتى يلزم ان يكون لها وجود قبل الوجود وهذا الجواب ليس بشيء وذلك
 لانه لو كان المراد بالماهية من حيث هي نفس الماهية لزم ان لا يخلو اما ان يكون لها في تلك الماهية ذاتاً
 او لا على الاول يكون للماهية قبل انضمام الوجود اليها مصداقاً للوجود صحيحاً لا متزاعاً فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام
 الوجود بها او معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها مصداقاً له وعلى الثاني لا معنى لقيام الوجود بها اصلاً ولو كان
 بها الماهية المعروضة لتلك الحثية في الذين حتى يكون معنى قيام الوجود بها ان الوجود قائم بالماهية المعروضة التي
 في الذين بان تكون تلك الحثية قيداً للعروض الوجودية شرطاً لقيام الوجود بها او يكون ظرفاً لقيام الوجود بها
 الذي هو ظرف عرض الحثية لها فهذا الكلام على هذا التقدير غير محصل في قيام الوجود بالماهية واتصافها
 على تقدير كون الوجود عارضاً لها في نفس الامر هو موجوديتها في نفس الامر ولا شك ان موجودية الماهية في نفس
 ليست عبارة عن كون الماهية معروضة بحثية ذهنية في لحاظ الذين ومشرطية بحثية ذهنية او موجودية الوجود
 ليست معروضة بلحاظ اللاحظ صلاً كذا في افاد الاستاذ العلامة بطلان الثالث انه لا شك ان الماهيات المكنية مجعولة
 فلو كان الوجود امراً موجوداً في الخارج وقائماً بالمايات لا مكانية في الخارج كان معنى جعل الجلال اياً من هذه الوجود
 اليها وادخله المعلوم الى شيء غير معتق ان كان الوجود موجوداً فيجب ان يضم الجلال الى الوجود وادخله الكلام
 فيه فيكون جعل مية واحدة مستلزماً بحول غير متناهية وهو صريح لبطلان الرابع ان الوجود لو كان صفة منصفة
 الى الماهية فلا يخلو اما ان يكون انضمامه الى الماهية حال الوجود او حال عدمه والاول يستلزم وجود الماهية
 قبل وجودها ضرورة ان انضمام صفة الى موصوف يستلزم سبق وجود المنضم اليه الثاني يستلزم ان يكون الوجود
 بان انضمام الوجود الى نفس الماهية يخفف جداً الى مس ان يلزم على هذا انضمام مية الماهية على وجوده بالوجود
 لما عرفت ان انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه فان كان الوجود سابقاً لغيره لزم تقدم شيء على نفسه
 وان كان غير فرع ليروم وجود المحل بوجودين يجرى الكلام في الوجود السابق فان كان صفة منصفة كانت الماهية
 مسبوقه بالوجود وعليها والكلام فيه الكلام والا فيكون مصداق الوجود نفس الماهية با امر زائد ولا يكون بذاته
 الزائدة العارضة مناهياً للموجودية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون الوجود صفة منصفة الى الماهية

واما الشق الموطناني فاستحالة ولزومها بنية لا يحتاج الى البيان متى في الشق الاول

بل هو امر استراعي ومنشأ استراعيه نفس الماهية بلا زيادة امر وانضيا في حيثية ونسبة الى الماهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فكما ان الانسانية ليست معنى قائما بذات الانسان وليس للانسان انساني بقيام الانسانية المنتزعة عنه ككليس الوجود معنى قائما بالماهية وليست الماهية بوجود بقيام الوجود بل الوجود عبارة عن حكاية نفس تقرر الذات في الواقع وليس في الواقع مرتبة للماهية تكون فيها خاليتها عن الوجود بان لا تكون في تلك المرتبة مصداقا للوجود بمصحا لا تراعه نعم نفس الماهية التي هي منشأ لا تراعه الوجود متقدمة على المعنى الاستراعي للوجود تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على الصادق وما قال الشارح في حاشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود لو كانت عين الممكن او جزاءه كان محل الوجود عليه واجبا لكونها مصداق المحل وحمل عدم عملية متمنا لا متناع اجتماع التقيضين لا يتصور بل يعلق الجعل البسيط بكون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن او جزاءه لا يمكن ذلك لا متناع تحلل الجعل بين الشئ وذاتياته ليس بشئ اذ معنى كون الوجود عين حقيقة الممكن ان ذات الممكن بلا زيادة امر ونشأ من حيثية مصداق للموجوبية وبذلك لا يتأتى كونها محتاجة الى الجاعل في تقريرها نعم لو كانت لذات التي هي مصداق الوجود غير محتاجة الى الجاعل يلزم وجوبها وباجل عينية الوجود للماهية لا تستلزم وجوبها اصلا ولا يضر لما كان الوجود متزعا عن نفس الممكن بلا امر زائد بمعنى تعلق الجعل البسيط بوجود الممكن ليس الا تعلقه بمصداق الوجود اذ لا معنى لتعلق الجعل بالاستراعيات الا تعلقه بمنشأ استراعيها وذلك لانه لا تقر ولا مجهولية لها في الواقع الا تقر من شئها ومجوليتها في نفس الامر فيكون معنى تعلق الجعل بالوجود كون الجعل متعلقا بمصداق ومصدقاته نفس الماهية على هذا التقدير فيكون اثر الجعل نفس الماهية اذ لا تحقق للوجود مغاير لتحقيق الماهية الا في لحاظ الذاتين فلا يمكن توسط الجعل بين الماهية والوجود اصلا نعم لو كان الوجود صفة زائدة موجودة بوجود مغاير لوجود الماهية منضمها اليها في نفس الامر كان لتحلل الجعل بين الماهية والوجود وجود ولهذا المبحث تحقيق تفصيل لولا غرابة المقام لايت بها قوله واما الشق الموطناني آه لا يخفى ان محل المعاني المصدية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على محضياتها في حيز الخفاء عند اتباع الشائبة كالمصر والسيد المحقق قدس سره الشريف غير محال لانهم صرحوا بان وجود محض للوجود المصدى وانه محمول عليه بالمواطاة فكيف يدعى براهته عدم صدق المعاني المصدية على غير حصصها مواطاة وايضا على تقدير حملها على حصصها مواطاة لا محيد من القول بكون حصصها محمولة عليها ايضرا كالحمل فقد لزم محل المعاني المصدية على حصصها مواطاة اذ لا ينبغي كون حصصها معاني مصدرة فاستحالة اشق الموطناني ليست بنية بل محتاجة الى البيان اذ لا خلف عند انضمام في محل بعض المعاني المصدية على بعض محضياتها موطن

وهو انه تعالى ان يقول على تقدير عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر
عن تحققه في ذهنه باول السلم استلزامه مجرداً عن عرض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة للموجودة الخارجية حتى يقال
حال سائر الموجودات عليه وحاله على سائر ما لا انفصالاً شمل في بيان حصصه افراد المعاني المصدريه ان يقال ان كانت
لها افراد غير حصصها كانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بحمل المواطاة فلا يقال للجم ان فرد للسواد
والبياض غيرهما من المعاني المصدريه انما كانت له وحمل المعاني المصدريه على عروضها بما موطاة بل قل ان يقول
عبد العاصي بانواع المعاني ان نظري كلام المحشي قد قرر واشتق الاشتقاق بتقريرات كدرة غير صافية

قوله وهو انه تعالى ان يقول على تقديره ان غاية ما يلزم من عروض الحصة للفرد اشتقاق صدق الموجود المشتق من المعنى
المصدري للوجود على ذلك الفرد مع قطع النظر عن تحققه في ذهنه باول ما ثبت ان مناط الموجودية الخارجية لا سائر
على تقدير كون حقيقة الوجبة ادانها غير الحصة ما هو عروض فرد من تلك الحقيقة لها فلا يلزم ان مجرد عروض الحصة
اشتقاق مع قطع النظر عن تحققه في ذهنه بلا عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة مستلزم للموجودة الخارجية
اذ مناط الموجودية الخارجية على هذا التقدير ليس عروض الفرد لا مجرد عروض الحصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهنه
واذا لم يلزم من عروض الحصة للفرد بلا عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة كونه موجداً خارجياً في نفسه
مقايسته احوال سائر الموجودات عليه وحاله على سائر ما اذ هذه المقايسته انما تجري حين كون الفرد المعروض للحصة موجداً
خارجياً حاصل ان على تقدير القول بكون حقيقة الوجود مغايرة بحصة مناط الموجودية الخارجية ليس الاء عروض فرد
من تلك الحقيقة لا مجرد عروض الحصة فلا يثبت الاستلزام بين عروض الوجود المصدري اشتقاقاً واذ هو موجود خارجياً
وعلم ان المشتق واثاره لم يتغيرنا لدفع هذا لا يرد فكما انها غير فاعية مثبت الاستلزام بين اشتقاق الموجودية الخارجية بتقريرها
قوله لان الفردية انما وذلك لان المتعبر عنهم في حمل الكل على افرادهم ليس الا حمل المواطاة كما صرح بالمقابلة في شرح
المطالع ولذا لا يقال للجم ان فرد للسواد او البياض مثلاً ولا انسان انه فرد للقيام او للقدور مثلاً او فرد على ما صرح
عليه الكل مواطاة وظاهر ان القيام والقدور مثلاً لا يصدقان على الانسان بالمواطاة انما انما منشأ انهما لهما
منشأ التنازع لا يكون فرداً للبدء الحقيقة فما قيل انه ان راد بقوله فلا يقال للجم انه انما يحمل عليه السواد والبياض
مثلاً بالاشتقاق فهو قائم وان اراد ان يحمل عليه بالمواطاة فليس كذلك لا يطل بطلان الفردية لا يخفى سحره
قوله وحمل المعاني المصدريه آية ج لبطالان ان معروضات المعاني المصدريه ليست افراد حقيقة لها بل
افراداً بالتحقيقة منحصرة في حصصها فلا يحمل عليها المعاني المصدريه بالمواطاة وفيه ان حمل المعاني المصدريه
موطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها تم عند المشايخ بل غير صحيح كما علمنا من معروضات
المعاني المصدريه وان لم تكن افراداً حقيقة لها لكن قد يعبر عن معروضات الوجود المصدري

هذا هو المقصود من قوله تعالى ان يقول على تقديره ان غاية ما يلزم من عروض الحصة للفرد اشتقاق صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر عن تحققه في ذهنه باول السلم استلزامه مجرداً عن عرض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة للموجودة الخارجية حتى يقال حال سائر الموجودات عليه وحاله على سائر ما لا انفصالاً شمل في بيان حصصه افراد المعاني المصدريه ان يقال ان كانت لها افراد غير حصصها كانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بحمل المواطاة فلا يقال للجم ان فرد للسواد والبياض غيرهما من المعاني المصدريه انما كانت له وحمل المعاني المصدريه على عروضها بما موطاة بل قل ان يقول عبد العاصي بانواع المعاني ان نظري كلام المحشي قد قرر واشتق الاشتقاق بتقريرات كدرة غير صافية قوله وهو انه تعالى ان يقول على تقديره ان غاية ما يلزم من عروض الحصة للفرد اشتقاق صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري للوجود على ذلك الفرد مع قطع النظر عن تحققه في ذهنه باول ما ثبت ان مناط الموجودية الخارجية لا سائر على تقدير كون حقيقة الوجبة ادانها غير الحصة ما هو عروض فرد من تلك الحقيقة لها فلا يلزم ان مجرد عروض الحصة اشتقاق مع قطع النظر عن تحققه في ذهنه بلا عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة مستلزم للموجودة الخارجية اذ مناط الموجودية الخارجية على هذا التقدير ليس عروض الفرد لا مجرد عروض الحصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهنه واذا لم يلزم من عروض الحصة للفرد بلا عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة كونه موجداً خارجياً في نفسه مقايسته احوال سائر الموجودات عليه وحاله على سائر ما اذ هذه المقايسته انما تجري حين كون الفرد المعروض للحصة موجداً خارجياً حاصل ان على تقدير القول بكون حقيقة الوجود مغايرة بحصة مناط الموجودية الخارجية ليس الاء عروض فرد من تلك الحقيقة لا مجرد عروض الحصة فلا يثبت الاستلزام بين عروض الوجود المصدري اشتقاقاً واذ هو موجود خارجياً وعلم ان المشتق واثاره لم يتغيرنا لدفع هذا لا يرد فكما انها غير فاعية مثبت الاستلزام بين اشتقاق الموجودية الخارجية بتقريرها قوله لان الفردية انما وذلك لان المتعبر عنهم في حمل الكل على افرادهم ليس الا حمل المواطاة كما صرح بالمقابلة في شرح المطالع ولذا لا يقال للجم ان فرد للسواد او البياض مثلاً ولا انسان انه فرد للقيام او للقدور مثلاً او فرد على ما صرح عليه الكل مواطاة وظاهر ان القيام والقدور مثلاً لا يصدقان على الانسان بالمواطاة انما انما منشأ انهما لهما منشأ التنازع لا يكون فرداً للبدء الحقيقة فما قيل انه ان راد بقوله فلا يقال للجم انه انما يحمل عليه السواد والبياض مثلاً بالاشتقاق فهو قائم وان اراد ان يحمل عليه بالمواطاة فليس كذلك لا يطل بطلان الفردية لا يخفى سحره قوله وحمل المعاني المصدريه آية ج لبطالان ان معروضات المعاني المصدريه ليست افراد حقيقة لها بل افراداً بالتحقيقة منحصرة في حصصها فلا يحمل عليها المعاني المصدريه بالمواطاة وفيه ان حمل المعاني المصدريه موطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها تم عند المشايخ بل غير صحيح كما علمنا من معروضات المعاني المصدريه وان لم تكن افراداً حقيقة لها لكن قد يعبر عن معروضات الوجود المصدري

فبعضهم بانه لو صدق عليه ما بالاشتقاق لزم ان تكون تلك الافراد موجودة او لا معنى للموجود الا بالاشياء مع عدم
 حصته الموجود حقيقته ان كفى في موجوديتها هذا القدر فليكن في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد آخر من الموجود
 غير حصته والا يلزم التسلسل في الموجودات وبعضهم بانه لزم ان يكون الموجود الخاص العيني الذي هو فرد الموجود المعنى
 المصدر موجودا خارجيا فان حمل المعنى المصدر على تلك الاشياء يستلزم حمل المشتق عليه موافاة بالضرورة فالوجود
 الخارجى صادق على الموجود العيني كما يصدق على غيره من الماهيات العينية الى آخر المقدمات المذكورة سابقا
 وانت تعلم ان مقصود المحشى اثبات انحصار الافراد للوجود المصدرى في الافراد حصته بابطال تلك الحقائق
 المعروفة سواء كانت امور عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشق الاشتقاقى والموجودية الخارجية حتى تخرج
 الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور العينية والتقرير الاول خالى عن اثبات الاستلزام
 المذكور والثاني عاين ابطال كون تلك الحقائق امور ذهنية وبعض الافاضل الذى له يد طولى قال بان الاستلزام
 ان يقال مضموم الوجود المصدر اذا كان عارضا لحقيقته فمضموم الوجود المصدر الخارجى يكون عارضا لحقيقته ايضا فذلك
 تلزم ان تكون موجودة في الخارج فان عررض مبدأ الاشتقاق لشئ يستلزم صدق المشتق عليه

الذى هو الوجود الحقيقى لفرد الوجود المصدرى ايضا وقد صرح المحقق الدواني في حاشية اجمدية على شرح التجرى
 ان فرد الوجود المصدرى الذات التى تكون منشأ لانتزاعه فعالية ثابت بهذا البيان ان الوجود الحقيقى الذى هو
 منقطة الى الماهيات عند الثبات ليس فردا حقيقيا للوجود المصدرى هذا غير نافع اذ من يقول بكونه فردا لما يقول بكونه
 فردا معنى كونه منشأ لانتزاعه كون الوجود الحقيقى فردا للوجود المصدرى بطلان ما ذكره انما يطل بكونه فردا حقيقيا لم يقبل
 قوله بعضهم قال في الحاشية تقريره لبعض في الشق الاشتقاقى بعينه تقرير الاستلزام والا انه ذكر قيد الخارجى بهذا
 تركن لك انتهى اقول قد عرفت انه لا يثبت الاستلزام بين الشق الاشتقاقى والموجودية الخارجية سواء قيد الخارجى
 او تركه فمما لا يثبت تقريره استناد المحشى بيان في عدم اثبات الاستلزام بين الشق الاشتقاقى والموجودية الخارجية
 انما الفرق بينهما بكيفية الخارجى وعدمه وهذا غير محذور في عبارة الحاشية ايضا استنادا الى هذا فقال
 قوله والا يلزم التسلسل انت تعلم ان التسلسل في الموجودات مطلقا ليس محال انما المحال في الموجودات الخارجية
 لم يلزم من حمل الوجود المصدرى على افراد اشتقاقا الا كونها موجودات فلا حد ان سخر ان عررض حصته الوجود
 المصدرى غير كاف في موجوديتها بل لا بد من عررض فرد آخر سوى حصته والا يلزم التسلسل المستحيل بل هو
 ذلك لفرد موجودا في الذهن لان الخارج والتسلسل في الذهنيات منقطع بانقطاع الاستعداد وبقية كل
 قوله والتقرير الاول آه هذا الاشكال بعينه وارد على تقريره استنادا للمحشى ايضا لانه لا يثبت الاستلزام المذكور
 غاية الامر انه غير خال عن كونه قيد الخارجى بخلاف ذلك التقرير هذا غير محذور وانما عاراه هذا طاهر قوله قال بان الاستلزام

مع ان الوجود لمصدر مطلقا سوا مكان خارجا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي
لا يتصور ان تكون موجودة في الخارج

اقول لا يظهر لكلام الشارح وجه صحة الا اذا قرر كلامه بما قرره هذا لبعض من لا وافضل كما لا يخفى على من فهم
لكن ما ذكره الفاضل في وجه استحالة كون حقيقة الوجود موجودة في الخارج محل بحث كما سينكشف ان شئت
قوله مع ان الوجود لمصدر مطلقا وورد عليه بوجوب الاول ان المعقول الثاني ما يكون ظرفا وعرضا للذي من فخطا
كما هو مصرح في كلام القوم مع ان الماهية متصفة بالوجود الخارجي في الخارج فيكون ظرفا وعرضا لخارج دون الذي من حقيقة
عدا الوجود مطلقا من المعقولات الثانية اجاب الشارح في حاشي شرح الموقف بان ليس في الخارج الا الماهية
ثم العقل يضرب من التجليل منترعا عنها الوجود فيلاحظ الماهية معرفة عن الوجود ويصفنا فيكون الماهية معروفة
للوجود في هذه الملاحظة وهي من موطن نفس الامر نعم بما يطلق التصانف على كون الماهية في ظرف ما بحيث يصح تنازعا
الوصف عنها لكنه ليس في الحقيقة تصانفا ثم قال بما قررنا ظهر لك ان ظرف التصانف الماهية بالوجود الملاحظ
دون الذي من الخارج وان القضايا المعقولة بالمعقولات الثانية كلها ذهنيات لا يخفى ان في هذا الكلام جوبا من الاختلاف
الاول ان في هذا الكلام تصرفا بان المراد بالتصانف العرض والنظام الوصف الى الموضوع في ملاحظة العقل بان يعتبر
العقل الموضوع متصفا بالوصف لا كون الشيء بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وعلى هذا يندرج كل وصف انتزاعي في كون
ظرفا عنه هو الذي من فخطا وليس في الخارج الا الموضوع لكن العقل يضرب من التجليل باخذ الموضوع مجردا ويصفه بان
الانتزاعي فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثنائية الثاني ان الوجود غير منضم الى موضوعه
فاذا قيل ان منترعا ليس له وجود حتى ينضم الى شيء وبعد الانتزاع قائم بالعقل لا بالماهية ولان ريدا بالنظام الحكاية
بكون الماهية موجودة فهذا ليس من التصانف في شيء الثالث ان القول بكون القضايا المعقولة من المعقولات الثانية
ذهنيات مطلقا غير صحيح لان القضية الذهنية في اصطلاحهم عبارة عن القضية الحكيمة عن الماهية الذهنية وتصدقها تقرير الموضوع
في الذي من بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا اي ان محمول مثلا ولا يرب القضايا المحكوك فيها بالوجود الا مكان
قد تكون حكيمة عن الموجودات الخارجية نقول الله سبحانه موجود في غير محكم مثلا فتكون اشياء هذه القضايا خارجية
بلا امتثال لان القضية الخارجية هي القضية الحكيمة عن تقرير الموضوع في الخارج بحيث يكون المحمول متصفا مع الموضوع
ويصح انتزاع المحمول عنه وقد تكون حكيمة عن الموجودات لنفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهنية فتكون
حقيقية وقد تكون حكيمة عن الصور الذهنية فتكون ذهنية فالقول بكون القضايا المعقولة من المعقولات الثانية
ذهنية مطلقا كما صدر من الشارح غير سديد والعجب ان لم يشترط خصوص الوجود الذهني في عروض المعقولات الثانية
ثم حكى بان القضايا المعقولة منها ذهنيات مطلقا بما ذكرنا ظهر ان ما قال صاحب الاثني عشرين وتلقاه

اكثر المحققين بايقول ان المعقولات الثانية في اصطلاح ما قبل الطبيعة تعقد بها الحقور بغيرها الحقيقية الذين
 دون الخارجية لانها انما تصدق حيث يمكن نظرون لا تصان هو الخارج بخصوصه على المعنى المسلف ذكره في قوله
 الانسان موجودا ولكن بالذات يصدق حقيقة لازمة هيته وكذلك لا يزيد يمكن بشئ في الاعيان او ممكن في وجوده
 يصدق حقيقة لازمة هيته كما بهما نرى ثم ولا خارجية كما بهما يتخيل انتهى لميش لان القضايا التي يحكم فيها بالوجود الخارج
 والوجود بالمكان كك حكاية عن الموجودات الخارجية فتكون تلك القضايا خارجية قطعاً نعم لقضايا الحاكية عن الوجود
 والاعيان كان مطلقاً حقيقة بلا ريب في مصدرهما نفس الحقيقة المستقرة في الواقع فافهم ولا تزال الثاني ما قال العلامة القوي
 في شرح التجريد الثاني يكون الوجود من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين يكون وجود الواجب عن انية صحيح لا
 لما قد يكون موجوداً في الخارج لم يجمع منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا يكون الواجب وجوداً بوجوبه
 لم يجمع منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجوداً كان له وجود آخر ثم قال في ايضاً لما تحقق فرد من افراد الوجود لمطلق
 في الخارج كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما
 نأبى حصوله لا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه واجاب عنه اشاع في حاشي شرح الموصوف بان الوجود
 الواجب ليس فرد الوجود لمصدر بل للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وفرد مفهوم الوجود بالحقيقة هي محصور
 في اعتبارية دون الاعيان الخارجية في الحكم بان الوجود لمصدر من المعقولات الثانية وافراده منحصرة في حصصه
 فرد لكل ما اكمل ذاتي له ولا يمكن ان يكون المعنى لمصدر ذاتيا للاعيان الخارجية فهي ليست افراد حقيقة للوجود لمصدر
 واما الوجود الحقيقي فهو ان كان موجوداً في الاعيان لكنه ليس معقولا ثانياً لانه ليس فرداً حقيقياً للوجود لمصدر
 نعم انه منشأ لا نزاعه لكن منشأ النزاع لا يكون فرداً للبدا وبهذا ظهر انه لا يمكن وجود افراد المعقولات الثانية
 في الخارج الا كانت عوارض خارجية فلم يبق معقولات ثانية فما قال المحقق الدواني في حاشية القديمة على
 شرح التجريد ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية ليسا في كون فرد موجوداً في الخارج يحمل عليه بالمواطاة اذا
 كان المفهوم عارضاً في ضمن حصصه شياء في العقل فيكون باعتبار تلك المحصر من المعقولات الثانية وباعتبار
 ذلك الفرد موجوداً خارجياً ومفهوم الوجود من حيث انه عارض ليس ما يطابقه في الخارج وان كان له من جنسية
 اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان في اعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل ووجوده في ضمن المعقولات
 الموجود بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبار بل شرطه
 ان لا يكون موجوداً فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كما خص في مثالنا ليس في افراد اختلاف مفهوم واحد
 بتأنيده لمعقوليته واوليتها باختلاف اضعيف اليه من الحقائق العينية غير متصور واما هو معقول ثان لا يكون حقيقة
 متصلة في الاعيان اصلاً هذا وقد بقي بعد كلام في هذا الباب تركناه خوف الاطالة والاطناب

وانت خبير بان مع كونه كقولاً للتقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود له مصدر في مطلقا من المعقولات الثانية
مسلم وانما كون تلك الحقائق منها في غير المنع فالتمتع من المنصف بعد احاطة الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الوجود
سلكه الله تعالى الاول الا خلا شمل لا يسطر به من المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة تتخالف متخالفه متكررة
بذواتها عارضة للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى باب الوجودية وان لطل كونها افراد الوجود له مصدر
بخلان الا طول ولا عابئة في

قوله مع كونه كقولاً فيه نظر انه ان اراد كونه كقولاً للتقرير الثاني انه كونه في عدم بطلان كون تلك الحقائق في امور
فيه غيبة كما هو نظام فلا يخفى ومنه وخافه يحصل تقرير هذا المعنى ان الفاضل انه لو كان للوجود مصدر في امور
لكان للوجود مصدر خارجي ايضاً افراد سوى المحصل لكن يمكن ان يكون للوجود مصدر في خارجي فروع غير المحصلة لا يتلوا
كونه موجوداً خارجياً فلا يمكن ان يكون للوجود مصدر في ايضاً فروع غير المحصلة ولا ريب ان هذا التقرير مبطل للحقائق في امور
لوجود مطلقاً سواء كانت امراً في عينه او امراً عينيه كما لا يخفى وان اراد امر آخر فلا بد من تصويره حتى يتبين فيه
قوله يرد عليه ان قول هذا الا يرد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق في موضوعه للوجود مصدر في مناشي من امر
ومنشأ انتزاع الوجود له مصدر عند القائلين بكون افراده مغاير محصنة بوجوب الخارج وعارضة للماهيات في ظروف الخارج
ومناط وجودية للماهيات قيامه بها وشمها اليها وهو الوجود الحقيقي عندهم وظاهر ان الوجود الحقيقي ليس من المعقولات الثانية
كما عرفت به الشرح ايضاً في حاشي شرح الموقف قد سبق نقل كلامه بهذا ظهور ان بناء هذا الكلام ليس على ما جرت لهجة اهل
من كون شيء الواحد معقولاتاً ثانياً باعتبار مفهومه وهو وجوداً خارجياً باعتبار حقيقة كما يتوهم في بادى الامر
قوله بان الوجودات الخاصة ان قول لا يخفى على من تتبع كلمات المشائين انهم عن آخرهم صرحوا بان الوجود بمعنى
الموجودية مشترك معنوي فالوجودات الخاصة القائمة بالماهيات ليست عندهم حقائق متخالفه متكررة بذواتها
بل الوجود الحقيقي عندهم معنى واحد مشترك بين الموجودات الممكنات باسرها وهذا لا يتم على كون الوجود
مشتركا معنوا مشهورة وفي افواه اتباعهم مذكورة وفي كتبهم مسطوية نعم كون الوجودات الخاصة متخالف
متخالفه متكررة بذواتها مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بكون الوجودات الخاصة امورا منضمة الى الماهيات بل
يؤمنون بعينية الوجودات الخاصة للماهيات كما نحن لكتاب الكلاية فما ذكرنا في بيان المشائية فروع بلا مرتبة
قوله وان بطل كونها كونه قد عرفت ان الوجود الحقيقي الذي به وجودية الاشياء فروع الوجود بالمعنى عند بعضهم كونه
منشأ لا تنزاعه واطلاق الفرد على منشأ لا تنزاع شائع فيما بينهم كما صرح بالحق في بطلان كون الحقائق في امور
لوجود له مصدر افراد حقيقيه لا يجدي شيئا اذ مرادهم بكونها افراد كونها مناشي بالامر اعده ولم يطل كونه افراد
بهذا المعنى بهذا التقرير وانما عدم حمل المعاني المصدرية على عروضاتها موطاة فقد عرفت انه ادعى بعض من غيرهم

فان المقصود في هذا المقام نفى الفردية فقط وهو محال به فافهم وقد بقي بعد خبايا الولا غرابة المقام لا تيت بها
قوله في الحاشية مستندة الى الوجود بمعنى مابه الوجودية الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية فلو انهم الموجد والذات
مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن لو انهم الوجود الخارجي الى ما هو منضم معها في الخارج وها مختلفان بالماهية لكنه لا يصح
على تقدير اشتراك الوجود بمعنى كما هو الحق عندهم بناء على ما قال في بعض تعليقاته المدعى بحسب الظاهر اشتراك الوجود كقوله
الاتزاع بين الوجودات الموجودات اشتراكا على وجه الاجتماع بحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي وقيل ان اراد
الوجوب تعالى ومتنازع استناد اللوازم المختلفة انما هو في الوجودات محتاجة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف
الملزومات لو باعتبار ليس بجيد اذ بناء على هذا يصح استناد الوجود بمعنى المصدرى ايضا لتحقيق التباين بين الوجود
ولو بالاعتبار جهات يلج الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى مابه الوجودية

قوله فان المقصود انهم يعني ان مقصود الشارح نفى الفردية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق قدس سره
انه يقول ان معروف الوجود المصدرى فردية حقيقة فاورد عليه ما اورد وقد عرفت مقصود السيد المحقق قدس سره
فلا يرد عليه ما قال قال الشارح في الحاشية لا يقال لكل من الوجودين آه قد يحجب عن هذا الايراد بان اختلاف
اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات لو كانت اللوازم لوازم الماهية وذاتهم فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون
كلوازم لصف فيكون الوجودية هنا وخارجا من عوارض الوجود المطلق وتلك اللوازم المختلفة مستندة الى تلك العوارض
بمعنى ان لزومها مشروط بعروض تلك العوارض كما في اختلاف الاشخاص فانه مستند الى اختلاف عروض الشخصيات
وهذا الجواب ليس بشئ اذ كون الوجودية هنا وخارجا حصتين للوجود المصدرى المطلق وكون المطلق نوعا لها
برسب غير محتاج الى تبين البيان نعم كونه ذاتيا بجميع ما يصدق به عليه انحصار صدق على حصته فيلحقا كما عرفت هذا
قوله الظاهر انه اراد ان قال في الحاشية في الوجود ما حسب هذا ان الوجود عبارة عن الوجوب تعالى وثانيها

انه عبارة عن حقيقة شئ وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الى الماهية والظاهر ان مراد شئ في الجواب المذكور
في الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر انه اراد ان انتهى تقصير المقام ان الوجود يطلق على اثنين
الاول معناه الاتزاع البديهي لقصور الذي يعبر عنه بالفاسية بـ شئ وبيرون لا يليق بحال عاقل ان ينزع
في كونه مشتركا وعدم كونه عينا شئ من الخلق والثاني مصداقه ومنشأ انشائه واربعة وجوب في الواقع بلا اعتبار
المقبر وفرض الفرض الا لم يكن اتزاع الوجود عن الموجودات واقعا اذ واقعية الاتزاعات عبارة عن واقعية
مناسبتها فبعد الاتفاق على ان مصداقه ومنشأ اتزاعه موجود في الواقع مع قطعه انظر عن اعتبار الذهن كحالة
اختلافوا في ان مصداقه ومنشأ اتزاعه شئ هو مختلفا فاعطيا فذهب الشارح بالبعض لا قدين الى انه
شخص واحد بذاته وجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي بانسابها اليه كما صح به في حواشي شرح المواقف

وزهير الشيخ ابو الحسن الاشعري قدس سره ومن توجه الى انه عبارة عن نفس الحقائق هي في نفسها متغايرة
 متباينة لا يجمعها حقيقة واحدة مشتركة أصلاً وزهير المضاف الى ان وجود الوجب سبحانه نفساً في الحقيقة
 وجوداً يمكن صفة زائدة على ذاته متممة اليها في الواقع وهي عند جميع حقائق مشتركة بين الممكنات ذهب المشككون
 الى ان الوجود صفة قائمة بالماهية مطلقاً واجبة كانت الماهية او ممكنة وزهير لا يشرقيون الى ان الوجود حقيقة
 واحدة في كل مختلفة بالكمال والنقصان وقوله بالتشكيك على افرادها وتلك الحقيقة هي نفسها ما بالاشتراك
 وما بالامتنياز وزهير بل التحقيق الى انه حقيقة واحدة مطلقة غير مبرمة هي عين كل موجود وتلك الحقيقة هي نفسها
 ما بالاشتراك وما بالامتنياز اذا عرفت هذا فاعلم انه جلت نظار كلام الشارح في ان بنابر اجواب الذي ذكره
 في الحاشية على انه اندر من المذاهب المذكورة فذهب بعضهم الى ان كلامه يعني ان الوجود شاعرة القائلين بكون
 الوجود عيناً للتحقق كلها واورد عليه بان بنابر اجواب على هذا المذهب بان صح في راي الرأي ان لما كان
 الوجود بمعنى ما بالوجودية عبارة عن نفس الحقائق وهي متخالفة في نفسها فيصعب استناد اللوازم المختلفة اليها لكنه
 بعد التحقيق لان الوجود على هذا الرأي نفس الحقيقة فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن واحدة فالوجود
 الخارج والذهني متحدان حقيقة فكيف يستند اللوازم المختلفة الدالة على اختلاف الملزومات اليها وان لم تكن حقيقة
 الوجود الخارج والذهني واحدة ففيه انكار للوجود والذهني وقد كان الكلام على تقديره وقال بعضهم انه ينبغي
 متى ذهب من كون الوجود عبارة عن الواجب على شانه ولما ورد على ذلك البعض ان كيف يصح على هذا التقدير
 استناد اللوازم المختلفة اليه لا تخاره نوعاً بل شخصاً اجاب بان استناد اللوازم المختلفة اليه لا يجوز لولم يعتبر
 معه جهات مختلفة وانما اذا اختلفت مع جهات فيجوز استناد اللوازم المختلفة اليه طوعاً او مقتضى اختلاف اللوازم
 انها ملزومات واما الملزومات واما لا اعتباراً في حقها عليه شيء بانه لو كان اعتباراً لكانت مختلفة مع الامر الواحد
 انية المتكثرة بحسب الحقيقة كما في استناد اللوازم المختلفة اليه فيصعب استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بال
 الصفة في ايها التحقيق الثاني بين الوجود الخارج والذهني ولو بالاعتبار وفيه من ظاهر
 ان قد عرفت ان الوجود مصدر امر اعتباري تابع لاعتبار المعبر واتزان الشريعة فلا يمكن ان يكون منشأ
 لتمام الحقيقة الحقيقية بل الاعتبار النسبة وفرض الفرض فعدم استناد اللوازم المختلفة الى الوجود لمصدر
 ليس لكونه حقيقة واحدة بل لكونه امراً اعتبارياً واما رأي المحشي ان كلام الشارح في الحاشية لا يصح ان يحل
 ما بنابه لا على ان الوجود شاعرة كل كلامه على ما راعه في الشافين من ان الوجود بمعنى ما بالوجودية امر منقسم الى
 الماهية وليس حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة متناهية بذواتها عارضة للماهيات الممكنة فلا يفي ان لو بني الجواب
 على هذا المذهب فهو ان كان تاماً لانه لما لم يكن الوجود بمعنى ما بالوجودية حقيقة واحدة فحاله ممتنع . والفتنة

مستكثرة هذه الهمم عارضة للماهيات الممكنة فيصح ان يقال ان لوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الممكنة
 في الخارج ولوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن وبها متخالفان بالماهية لكن قد عرفت
 ان هذا ليس بسبب المشائين بل منسبهم مشترك في الوجود بين الموجودات حتى فلا يصح استناد اللوازم المختلفة اليه
 لكونه حقيقة واحدة عندهم ما قيل اننا اذا تصورنا شيئا مع وجوده الخارجي لم نضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن
 مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو المقرر عندهم فان كان يكون هذا الوجود منضمًا
 مع الشيء في الذهن وهو عين الوجود الذهني لانه لو لم يكن كذلك لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين في ظرف
 واحد وهو باطل فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فعاد الاشكال فقيس ان القائمين بحصول
 الاشياء بانفسها في الذهن لا يذهبون الى حصول الموجود الخارجي في الذهن بوجوده وتخصه كيف ان لوازم
 بالعدم ولا يتكثر تشخصه ولا يتحد اشخاص وجوده والا فليس واحدا بالعدم بل انما يذهبون الى انحفاظ الماهيات في ذاتها
 وخارجها فالوجود الخارجي والذهني متحدان بحسب الماهية مختلفان بالوجود والتشخص عندهم ثم انه لما تنبه المحقق
 من كلام الشارح في حواشي شرح الموقف على ان الوجود بمعنى مابه الموجودية مشترك معنوي بين الموجودات على راي المشائين
 وليس مشترك لفظي استدرك عما ينسب عليه كلامه وقال ولكنه لا يصح آه ولست اقل ان يقول الوجود
 بمعنى مابه الموجودية وان كان مشتركا معنويا لكن يصح استناد اللوازم المختلفة اليه بالجهات المختلفة
 والاعتبارات المتغايرة مع يسبح ان يراد بالوجود بمعنى مابه الموجودية الامر المنضم مع الماهية او مقتضى اختلاف
 اللوازم انما هو اختلاف الملزومات لو بالاعتبار فمماثل وحمل لبعض المحققين قدس سره كلامه على مذنب الاشتراك
 حيث قال يمكن ان يقرر كلامه بانه ليست تلك اللوازم لوازم الماهية حتى تختلف الماهية انما هي لوازم الوجود
 لانه هو المنشأ للآثار الخارجية والذهنية والوجود لا يختلف باختلافه فانه مع وحدته يصير منشأ للآثار المختلفة
 لا سيما عند من يراد مشترك كما هو بنفسه مابه الاشتراك وبابه الاستيلاء ومشككا في منشيء الآثار وفيه ان
 هذا لا يصلح توجيهها لكلام الشارح وتحقيق المقام انك قد عرفت ان صدق الوجود والمصدرى ومنشأ
 اتزاعه نفس الماهية سواء كانت الماهية ممكنة او واجبة وان نسبتا لوجود المصدرى الى الماهية نسبة
 مفهوم الانسانية الى ذات الانسان ونسبة معنى الحيوانية الى ذات الحيوان فمقول ذلك المنشأ لابد
 ان يكون حقيقة واحدة او لو كان حقائق متخالفة متباينة فلا يمكن ان يكون نسبة الوجود والمصدرى الى
 منشأ نسبة الانسانية الى ذات الانسان اذا تزعزع مفهوم واحد يكون نسبة الى منشأ نسبة الانسانية الى ذات
 الانسان عن نفس ذاتها بنفس ذاتها مصداق ان لذلك المفهوم ومطابقان لصدقه من وجوب انضام امر وزيادة
 ستلزم الاشتراك فيك لذاتين في ذاتي هو بنفسه مصداق لذلك المفهوم ومطابق لصدقه فالوجود حقيقة عبارة

بل الجواب ما هو الاكتفاء على المعنى عليه فافهم قوله ثم ضمن الخ وجه لعدول المصنف عن تخصيصه في نفسه
 الى تخصيصه بالمتجدد قوله لا يخفى عليك في توجيهه انه قد تقرر في مقوله ان الواجب بما: علما فعليا تنقد على المعلوم سببا لا
 عن نفس الحقيقة تلك الحقيقة تتعين بنفسها بلا زيادة امر عليها ونقصا من معنى لها
 بتعيينات متغيرة وتخصصات كثيرة هي باعتبار تعين شيء وباعتبار تعين آخر شيء آخر في تعينه بنفسها مع
 كونها مطلقة بنفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز اذ لا يمكن ان يكون لتعين امر اذا على نفس الطبيعة وكون الشيء
 الواحد ما به الاشتراك ما به الامتياز بنفسه من كون امر اذا وعروض عرض ان كان مستبعدا في جليل النظر لكن يظهر
 بعد التعمق انه لا مناص للحال من انشاءية ايضاً عن القول بكون المشترك مميّزا بنفسه في ذاته وذلك لانه قد تقرر عندهم ان الجسم
 واحد متصل ليس فيه مفاصل بالفعل اصلا بنا على انه ليس كذلك من الاجزاء التي لا تخبر ولا تشك ان الجسم متصل
 يمكن انقسامه الى النصف والثلث والرابع وغير ذلك لانقسام من اختراعات الاول ما لم كما يعترفون به ولا شيء
 من النصف والثلث والرابع وغير ذلك من الاجزاء موجودة فيه باصل لا يلزم بالانقسام على المظلم ولا بعضها موجودة بالفعل وبعضها
 بالقوة ضرورة استحالة التخرج من غير مرجح فاجزم اذا انقسمت فاما ان يكون فرض النصف فيه باعتبار الجسم فقط من
 ان يكون له منشأ وقوى وهذا ظاهر البطلان ان يكون فرض النصف منه مثلاً فرضاً وقوى مطابقاً لما في نفس الامر فلا بد
 ان يكون له منشأ في الواقع بلا اعتبار معتبر وفرضه خفياً ان يكون شوه نفساً لا الجسم متصل وجزا من اجزاء
 لا يسيل الى الثاني لعدم وجوده من اجزاء الجسم المتصل في الواقع كما هو المقرر عندهم فتعين الاول فيكون ذات الجسم
 متصل منشأ لاتساع النصف والثلث والرابع وغير ذلك لما كان طبيعة مشتركة بين اجزائه التحليلية الغير المتناهية
 بالقوة ولا يلزم كون الاجزاء التحليلية متخالفة في نفسها ومخالفة لطبيعة الجسم فلا يكون الجسم متصلاً بنفسه طبيعة الجسم
 مشتركة بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة ومنشأ لاتساع خصوص النصفية والثلثية والرابعة وغير ذلك من مراتب الجسم
 ففى بنفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز فقد ظهر ان الوجود الحقيقي طبيعة مطلقة لها اسما وتعينات ثابتة
 عن جوهر ذاتها متغايرة في نفسها متمايزة بحسب احكامها كما في طبيعة الجسم المتصل ففهم وحدته منشأ لانها
 المختلفة ومنبع الاحكام المتغيرة المتطورة فيصح استنادها للوهم المختلفة اليه مع كونه حقيقة واحدة مع بساطة
 الاشكال لكن اشرح بمرحل عن تصور هذا المذهب في تحصيله فاصحح به توجيهها لكانت تبييناً لمرامه
 قوله بل الجواب في قوله قال في الحاشية المراد به الامر المنضم مع الماوية وهذا القدر في دفع الاشكال انتهى
 قد عرفت ان هذا القدر وان كان كافياً لكن انما يصح بناء الجواب عليه لو كان كوجوده بمعنى ما به الجوهرية مع وجود
 صفة منزهة مشتركة فعلياً وانما يكون كوجود ما به الجوهرية صفة منزهة صرحاً بكونه مشتركاً مع تلك الصفة في ذاته
 قوله وجه لعدول المصنف الى ان المصنف لم يصرح بالمقصد بالحدوث بل عمل عندهم بالاستحسان وهو ان هذا القدر

او لملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف يتاوى بالعلم على ان يوجده علمه ولا ثم اوجده ثانيا وان ذلك العلم
 ليس على ذاته سبحانه بان يكون تاييدا له ومتساويا معه تعالى وان العلم كمال كما يشهد به تلك الحقائق الحكمة فحقه في غير كثير
 من تصنيف المقسم بالحوادث لا بد من التخصيص من عصبه ايضا اذ العلم بالحوادث اعم من الحصول من وجه فيلزم على هذا التقدير
 تخصيص المقسم بالحصول بعد تخصيصه بالحوادث من غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالمتغير وكما فعله المصنف فلا حاجة الى
 تخصيصه بالحصول اذ لا يتجدد معنى الحصول بالحوادث لا الحوادث فقط حتى يحتاج الى تخصيص آخر بالحصول فيلزم من تصنيف مقسم
 من غير ضرورة ولا حتى ان هذا الكلام من الشارح نفس على ان مورد القسمة عند المصنف في زعمه هو الحصول بالحوادث كما اذا
 اليه في سابق قد يقال يمكن ان يراد بالحوادث ما اراد بالمتجدد فلا يلزم لتخصيص مرة بعد اخرى على هذا التقدير الغير كمالا لثبوت
 على تقدير تخصيصه بالمتجدد فافهم قال الشارح فيلزم لتخصيص مرتين آت قبل عدم ضرورة ثم فان انقسام العلم الى الحصول
 والتقدير يقتضي تخصيصه بالحصول وانقسامه الى البديهي والنظري يقتضي تخصيصه بالحوادث والاضايقه في التخصيص
 مرتين عند تحقق الدوائى وانت تعلم ان هذا الايراد غير متوجه على كلام الشارح اذ يحصل كلامه ان تخصيص المقسم بالحوادث
 فقط غير مانع اذ لا بد على هذا التقدير من تخصيص بالحصول ايضا اذ العلم بالحوادث يشمل العلم بالحصول ايضا وان لم يتصور
 ولا يقتضي فيلزم من تخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة وكون التخصيص مرتين بهذا النحو غير ضرورى وضورى وما ذكره لا يوجب
 من ان انقسام العلم الى الحصول والتقدير الخ فانما يتوجه لو كان غرضه ان يفرق بين من غير ضرورة على من حصول المقسم
 بالحصول فقط فهذا الايراد منى على عدم فهم المراد قال الشارح لا معنى عليك ان العلم في العلم يحصل نفس المعلوم آه
 قال في اشياء تفسير العلم يحصل بعين وجود الشخص المعلوم فاسد لان العلم يحصل بعين وجود الشخص المعلوم بل هو عبارة
 عن الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود الشخص المعلوم انتهى ومحصله ان العلم يحصل بعين عبارة عن نفس الصورة الخارجية
 لا عن وجود الشخص المعلوم ضرورة ان وجود الشخص المعلوم امر متزاعى متوقف على اشتراك العقل فلا يكون علما خصرا فحصل
 قيام الصورة الخارجية الذهنية بوجود الشخص المعلوم فيه اذ لا معنى لقيام الصورة الخارجية الذهنية بوجود الشخص المعلوم فيه وليس العلم
 عبارة عن قيامه بالذهن وجوده فيه بل قيامه بالذهن علم حصوله والعلم حصوله نفس هو الذى يعبر عنه الصورة الخارجية
 قوله او لملاحظة ما في النظام آه علم ان الشيخ المتوفى سبق لعلم والارادة على ايجاد الممكنات وزعم ان علمه سبحانه
 ليس فعلا مقدما على الاسباب ولما ورد عليه انه اذا بطلت الارادة وعلمه سبحانه قبل وجود العالم فما السبب في النظام العجيب
 المشاهد من الترتيب بين تلك ما فيها والعناصر وابينها من البيئات والمركبات على اوجه الملائمة التى لا تميز
 عليه في نظرية النظام اجاب بان النظام العجيب الوجودى لعالم لزم من عجز الترتيب الذى بين المجرىات العقلية ونسبها
 المعنوية ومفهومها العقلية وادخالها النورية على ابلغ ما يتصور من حقها لا من الغاية والارادة والاعمال فان العلم
 كما قال صدر الشيرازى غير متقنع بالوسائل بل يقول ان سبب حسن نظام الحصول بمرجع ترتيبها فان قيل على كل نظام عظيم آخر

ومن المعلوم ان الاستكمال بالغير اى بالامر المبين بقصان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام المصنف علما
يستدعي عينته مع المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبيل وجود الممكنات.

محيط فيلزم ان ينشأ نظم الى غير النهاية وان قيل ان مبدأ هذا النظام النظام الاكبر فجازت العناية الاكبرية التي انكرها
قوله اى بالامر المبين اه قال في الحاشية اى الامر المنفصل المتمايز الوجود انتهى قولنا فسر الغير بالامر المبين الامر المبين
بالامر المنفصل المتمايز الوجود اذ على تقدير كون علم الوجوب سبحانه حضويا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود
الممكنات ليس الغرض ان الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة بذاته تعالى ليس تحيل انقص انما انقص
المستحيل الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود كما قد ظن ذلك لان الصفة القائمة بذاته تعالى معلومة له تعالى ومتأخرة
عنه لصدورها عنه جل شأنه واستكمال الوجوب سبحانه بالممكنة بنقص عظيم ومحال بالضرورة العقلية كما لا يخفى على من ادنى
قوله لزم عدم علمه تعالى اه قال بعض نظري كلام الشارح ان العلم بحضورى للبارى تعالى سواء كان بالنظر الى ذاته
تعالى او بالنظر الى ذوات الممكنة عيني في الله تعالى فان البارى سبحانه بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء له به كلها
فالذات هي المعلوم حقيقة وبالذات الممكنات كلها معلومات بالعرض فلا يلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم فان
صفة العلم انما يتقضى بانكشاف المعارف بالذات وان انتفاء المعلوم بالعرض مع كذا لا يلزم الاستكمال بالغير ولا زيادة صفة العلم
فان الذات هي الحاضرة عند بالذات هي منشأ الانكشاف وانت تعلم ما فيه اما اولافان لا يصلح ما ذكر توجيهها لكلام
القائلين بكون علم الوجوب سبحانه حضوريا كصاحب الاشراق وغيره لانهم صرحوا بكون علمه سبحانه عينا للممكنات انكره العلم
الصلى المقدم على الابد قال الشيخ المتقول حكى الاشراق علمه بذاته هو كونه نور الذات وظاهر الذات وعلمه بالاشياء هو كونه
حاضرة لها على سبيل الحضور الاشراقى بنفسها كما عيان الموجودات من المجردات والماويات صورها الثابتة في بعض الاحكام
كالافلاك ومتعلقاتها التي هي مواضع اشعور للمدبرات العلوية وذلك لكونها عبارة عن ظهور الاشياء له وظهورها
للشيء يحصل لحدتها بالآخر وهذا القدر اى ظهور الاشياء له كما في علمه تعالى بها واما العناية فلا حاصل لها انتهى واما ثانيا
فلانه لا يخفى في ذوات الممكنات مباينة لذات الوجوب جل شأنه كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه فلا يلزم بحضور ذاته
عند ذاته انكشاف الاشياء كلها لديه فلا يكون الممكنات معلومة لا بالذات لا بالعرض عظم ان قيل باستحالات الممكنات
مع ذات الوجوب جل شأنه فمع كونه ظاهرا بطلان المعنى ككون الممكنات معلومة بالعرض مع كونه سبحانه معلومة بالذات
بل ح انكشاف الذات بعينه انكشاف الممكنات ان قيل ان الممكنات ليست ذات مستقلة بل هي بمنزلة الاتراعات
والاعتبارات العقلية وذاته سبحانه منشأ الاتراعات كما ذهب اليه الصوفية قدس سرهم من ان الموجود حقيقة هو الواجب
سبحانه والممكنات امور اعتبارية استزاعية منتزعة عن حقيقة موجودة فلا معنى على هذا التقدير ايضا لكون الذات حقيقة معلومة
بالذات ككون الممكنات معلومة بالعرض والممكنات على هذا التقدير عبارة عن التعينات الناشئة عن نفس الذات

بحدوث الزمان والزيادات وتكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المبانية معه تعالى وزيادة صفة العلم عليه وكل منها ما هو لاساس ما تقدمنا به قوله والتحقيق ان حاصله ان لا اعتراضا لما نشأ من الاشتباه اذ لا علم مطلقا ثلثة معان احدها امر اضافي شانه ان لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين الاستكمال به استكمال بما هو انما زاعي لا يصح للعينية لاسع المعلوم ولا مع العلم فادعاهما تقدمه الاستكمال وعينيتها لا ينبغي لاحد

فالعلم بها منطوق في علمه سبحانه بذاته بل علمه سبحانه بذاته عين علمه الممكنات فالممكنات معلومة حقيقة بالذات لا بالعرض وبالجملة القول بان الممكنات معلومة بالعرض لا محصله واما ثانيا فلانه لا يكون الممكنات معلومة بالعرض الا ان لم يتلوه بها العلم حقيقة فيلزم الزم قولنا بحدوث الزمان لنح هذا الكلام شعرا بان استحالة عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم انما يرد على القول بحدوث العلم واما على تقدير القول بقدمه فلا يرد ذلك كما قال الشارح في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي وعرضه على بعض المحققين قدس سره بان علمه تعالى فعلى مقدم الایجاد فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيكون العلم فعاليا ولا يكون الباري عز وجل خالقا بالعبادة والارادة لاقتضاها سابقة العلم وحسب بانه لا يلزم على القول بقدم العالم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات في الخارج كما يلزم على القول بحدوث العلم بل لا يلزم في مجرد لحاظ العقل وبوليس باطل ولا في ان علمه سبحانه لما كان فعليا مقدما على الایجاد فلا بد ان يكون هذا العلم في مرتبة ذاتة الحق ولا يلزم كونه عاريا عن كمال العلم في مرتبة ذاتة الحق احيانا وهذه المرتبة ليست من الاختراعات بل من الواقعات فتعريف سبحانه عن كمال العلم في تلك المرتبة يستلزم الجهل والعالم سواء كان قديما او حادثا لا ريب ان ليس يتحقق في مرتبة ذاتة الحق ضرورة ان المعلول لا يوجد مرتبة ذاتة فلا مناص عن لزوم عدم علمه سبحانه في مرتبة واقعية متقدمة على وجود المعلوم سواء قيل بقدم العالم او بحدوثه فاصح قوله وزيادة صفة العلم اه قال بعض المحققين قدس سره ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير ايراد واحد لان منشأ القول بالعينية انما هو لزوم الاستكمال بالغير واذا قطع النظر عنه فلا اشكال في الزيادة هذا كلامه والحق انه لو قيل بزيادة صفة العلم وقطع النظر عن الاستكمال بالغير فلا يخفى ان يكون هذه الصفة مسبوقه بالعلم فلم يبق علما او لا يكون مسبوقه به فيلزم تعريف سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاتة الحق فيلزم الجهل في مرتبة ذاتة وهذا اولى مما قيل لو لم يكن هذه الصفة مسبوقه بالعلم لا يكون الوجه سبحانه فاعلا بالاختيار ضرورة سبق العلم على الفعل الاختياري اذ لا حدان يقول لما كانت هذه الصفة علما فيجوز ان تكون مخلوقة بالایجاب لان الصفات الكمالية من لوازم ذاته تعالى فيستحيل ان تنسلخ عنها فلا يقتضي خلقها سبق العلم والارادة قتال قوله حاصله ان غرضنا من هذا الكلام يدل لانه قد ذكرنا على ان غرض الشارح الاجابة من قبل انها لم يكن كون علم الوجه سبحانه حضورا مع ان حاصل حقيقة يرجع الى اثبات الفعل لمقدم على الایجاد كونه عينا للوجه سبحانه ومنشأ لاكتشاف العالم قضية

واما الاخير ان كان كل منها حضوريا متحققا فيه لكن باوجوده تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو الثالث
 وان كانا متحيزين للممكنات فهما متغايران في الوجوب بمعنى واحد بامع المعلوم لا توجب عينية الاخر معه فافهم قوله فنفوس
 اذ كلما يصدق عليه الحاضر عند المدرك بالذات في الممكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسانية
 الانضمامية يصدق عليه منشأ الاكشاف لنفسه واخر بخلو الوجوب سبحانه فان من الحاضر عنده الممكنات ليست منشأ
 الاكشاف لنفسها ولا لغيره فافهمهما معا على امر واحد بعض المواد كما علمت بما ذكرته لا يوجب عينية كتمان

والمتكلمون يكون علم الوجوب سبحانه حضوريا كصاحب الاشياء ومن يتبع ينكرون العلم الفعلي لمقدم
 على الوجود ويقولون سبق العلم على الوجود غير ضروري كما قد مر فكيف يكون التحقيق الذي ذكره الشارح جوابا
 من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس لبيان كيفية علم الوجوب سبحانه على ما تحقق عنده
 قوله واما الاخير ان اقول قد صرح انفا ان العلم الحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك قد نص
 الشارح ايضا في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم الذي هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حوا
 شرح التهذيب كالنفس على كون العلم بمعنى الثالث فقط حضوريا واخراج العلم بمعنى الثاني عن الحصول والحصول كما يظهر بالرجعة اليه
 قوله وغيرهما من الصفات النفسانية الخ قال في الحاشية الصفات النفسانية هي ان يكون منشأ اثرها نفس
 ذات الموصوف هي واجبة الثبوت للنفس ذاتا مقرر عندهم انتهى اقول فعلى هذا لا تكون الصورة الحاصلة وكذا الحاشية
 الادراكية صفة نفسانية اذ منشأ اثرها ليس ذات الموصوف ولا هي واجبة الثبوت للنفس لان الحالة الادراكية
 وكذا الصورة الحاصلة ليست صفة اثرية بل صفة انضمامية قائمة بالنفس قايما انضماميا وعلى تقدير كونها اثرية
 منتزعة عن نفس ذات الموصوف لا يلزم بطلان مرتبة العقل الاولاني وعدم طريان الذم على النسيان على علم النفس وكون
 ذواتها نابعة من صفات الصفات كما يقولون في الوجوب سبحانه وغيرهما من المفاسد بالجملة على تقدير صحة ما ذكره في الحاشية
 لا يكون العلم حصولي صفة نفسانية اذ منشأ اثره ليس ذات الموصوف لا هو واجبة الثبوت للنفس كما لا يخفى
 قوله فان من الحاضر عنده الخ اقول لا يخفى ما فيه اما اول فلان المحشى قد اعترف انفا بان العلم
 بمعنى الحاضر عند المدرك حضوري متحقق في الواجب سبحانه وعين المعلوم حيث قال واما الاخير ان
 واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الاكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للمقول بان
 الممكنات الحاضرة عنده ليست منشأ الاكشاف اهلا واما ثانيا فلان هذا القول منافي لما قال الشارح
 في الحاشية المنهية ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين باوجوده في الخارج لانه اذا كان العلم التفصيلي عين الممكنات
 الموجودة الحاضرة عنده تعالى فلا محالة تصير منشأ الاكشاف نفسها فما قال المحشى مع كونه مخالفا لما صح التحقيق
 من ان منشأ الاكشاف في العلم التفصيلي الذي هو علم حضوري نفس ذات الممكنات لا يصلح توجيهها الكلام الشارح ايضا

قوله واما الثالث الخ واما الثاني فقد يكون غير في علمه تعالى بغيره قوله لكن ما هو عينه الخ وما هو عين المعلوم فهو الثالث
والاول برى عنها قوله وهو مبدء الخ رفع الاستبعاد لعينية الموجهة لكون الاشياء معلومة حال كونها ممتدة

فان قلت اذا كان العلم التفصيلي نفس ذات الممكنات كما هو مقتضى كلام الشارح وكلام القوم فليزوم الاستكمال
بالغير وزيادة صفة العلم قلت قد صرح الشارح وغيره من المحققين ان العلم التفصيلي ليس صفة الكمال بل هو علم انفعالي
ومعلوم للعلم الاول كذا هو صفة كماله فلا باس بل هو الاستكمال بالغير لا بزيادة صفة العلم لانه لو كان لازم وجود الممكنات
قال الشارح وقد تحقق في الوجوب آه هذا شروع في تقرير الجواب محصلة ان البارى سبحانه له علم قبل وجود الاشياء
وتحققها وعلم بعد وجود الاشياء وتحققها اما العلم الاول فهو صفة الكمال عين الذات فذاته سبحانه بنفس ذات مبدء الانكشاف
الاشياء بغيرها بحيث لا يعزب عنه مثقال فرقة في الارض والفي السماء فهو سبحانه في كونه مبدء الانكشاف الاشياء جميعا
كما الصورة العلمية التي تفرض انها متعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية المفروضة على تقدير ارتسامها
في ذات مبدء الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة المدرك عنده منكشف كذاته تعالى مبدء الانكشاف الاشياء
صغيرة وكبيرة قطميرها عاليا وسافلها ماوياتها ومجراتها جواهرها واعراضها واما العلم الثاني فهو علم حضوري بحضور
جميع الممكنات عنده تعالى حضورا لمعلوم عند علته وهذا العلم يسمى علما تفصيليا وعلما انفعاليا اذ العلم الاول
لما كان عين الوجوب سبحانه ومبدء اسائر الاشياء يسمى فعليا والثاني لما كان اثره معلولا يسمى انفعاليا لان المعلولية
هي الانفعال وهذا العلم ليس صفة الكمال ولا عين الذات بل هو نفس وجود الممكنات كما قال في الحاشية اعلم ان العلم
التفصيلي للوجوب سبحانه آه فان قلت لا وجه تخصيص العلم التفصيلي بكونه حضوريا بل العلم الاجمالي ايضا حضورا
قلت العلم الاجمالي ليس حضوريا كما انه ليس حصولي فانه ليس حضورا لصورة كما انه ليس حصولا لصورة بل حضورا هو
جاعل وخالق وهذا الخ من العلم مغاير للحضور والحصولي لتقسيم اليها ليس العلم الذي يكون عين المعلوم اما الذي
فان كان امر واحد منشأ الانكشاف الاشياء كلها فهو علم اجمالي الذي وان كان مبدء الانكشاف بعضه فليس يتحقق عندهم
كذا انما بعض المحققين قدس سره في التحقيق ما قال استاذ العلامة مد ظله انه ان كان المراد بالحضورى ما لا يكون حصول
صورة المعلوم فلا ريب في كون العلم الاجمالي حضوريا وان كان المراد به ما يكون عين المعلوم فهذا العلم
من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضوريا واما من حيث انه كاشف للممكنات فان قيل باتحاد التوابع
والممكن فايفض حضوريا وان قيل ان ذات مابين الممكنات مباينة ذاتية فليس حضورا كما انه ليس حصولا
قوله رفع الاستبعاد لعينية الخ لما ذكره الشارح ان العلم بمعنى مبدء الانكشاف نفس ذات تعالى فذاته بنفس ذات مبدء الانكشاف
الاشياء بغيرها قطميرها اورده عليه بوجه منها كسبحي بيانها مع لها واعليها ومنها ان الممكنات بغيرها معلولا باسرها
معدومة صفة في مرتبة ذات الحق فلا تكون الممكنات معلومة له جل شأنه في تلك المرتبة اذ المعلوم لا شيء فامى يتميز وينكشف

لكن يرد عليه ان كون ذات الوجب قبلي مبدء الانكشاف للمكانات انكشافا حقيقيا مع بيان الحقيقة بالعلم

فاجاب بان ذات الوجب سبحانه لما كانت مبدء الانكشاف جميع الاشياء فتصير جميع الاشياء منكشفة في حقيقة
الحقيقة سواء كانت اشياء موجودة او معدومة ولا يخفى ان هذا الكلام مما لا يحصل له اذ المعدومية تقتضي التميز والتميز
للمعدوم المطلق أصلا والا فليس معدوم مطلقا فلا معنى لكون المعدومات المنكشفة وقال الشارح في حواشي
شرح التهذيب بان الممكن جتين جهة العدم والا فاعلية ولا يتحقق العلم من هذه الجهة فانه بمنزلة جهة معدوم مطلق والمعدوم
المطلق لا يتميز له صلاحية تتعلق به العلم وجهة الوجود والفعلية وهذه الجهة راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن بعينه وجود الوجب
فعليه سبحانه بالمكانات منطوق في علمه بذاته وهذا الكلام منخرجا لانه ان راد بقوله ان وجود الممكن ان الوجب سبحانه
للمكانات فسلم الا انه غير مستلزم لوجودية المكانات في مرتبة العلم الفعلي بل ينافيه ضرورة ان المعلول لا يوجد مرتبة ذات العلة
وان اراد ان الممكنات موجودة بنفس وجود الوجب سبحانه فذلك خطأ مخرج مستلزما وجوب جميع الممكنات ما قال ان علم
سبحانه بالمكانات منطوق في علمه بذاته ان راد بان العلم بوجود المكانات منطوق في علمه بذاته بناء على اتحاد وجود الوجب الممكن
كما هو رايه فعلى تقدير تسليمه لا يجدي شيئا اذ ذات المكانات مغايرة لذات الوجب سبحانه عنده وان كان موجودا
متحدة معه جل شأنه فلا يلزم من اتحاد وجود المكانات مع انطواء العلم بذات المكانات في علمه بذاته غاية ما لا يمتنع نظرا
العلم بوجود المكانات في علمه بذاته وهذا غير محذور لان وجود المكانات مع مغايرة لذاتها فلا يلزم من هذا الانطواء انكشاف
ذواتها أصلا وان اراد ان العلم بذات المكانات منطوق في علمه بذاته فهو مناف لما صرح به في مواضع
من كتبه من كون ذات المكانات مباينة لذات الوجب جل شأنه وقال المحقق الدراني ان المكانات
في مرتبة العلم الفعلي وجود الاجمالية كشانها عنده جل جلاله شبهها بالوجود الذهني والوجود التفصيلي الذي بعد الاجمال
كانه تفصيل وتحليل لذلك الوجود الاجمالي وهذا الكلام ايضا صحيح اما اول افلان تحليل الوجود الواحد الى وجودات
كثيرة غير معقول واما ثانيا فلان المكانات ذات تبائية ومباينة للواجب جل شأنه فيستحيل ان يكون لها وجود
اجمالي تفصيلي والا يلزم ان يكون لكل ذاتان واما ثالثا فلان هذا الوجود الاجمالي اماه احد فليزم
ان يكون المكانات بعضها تضييعها مع تبائنها وتخالفا حقيقة واحدة وهو صريح الاستحالة او كثير فالمكانات
كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الاسباب فلا يكون مكانات على ان لا يكون وجود المكانات تفصيلا
وتحليلا لذلك الوجود الاجمالي واما رابعا فلانه لا يخلو ان يكون هذا الوجود الاجمالي كافيا في تحقق المكانات
اولا على الثاني المكانات معدومات صرفة فيرجع الاشكال قهقري وعلى الاول منزهة عن العالم قبل اسجاده وبأجله
هذا القول فاسد جدا فالحق ان الاشكال لا يندفع الا بتبني الصوفية الكرام في هذا المقام
قوله لكن يرد عليه انه انت تعلم ان انكشاف المبين بالمبين لا يخرج مطلقا عما ينطق به كلام اجتهاد

وعلى التسليم فنقتبض عن الحكم باعتبار الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى بحضور حقيقة واحدة بسيطة فان العلم
ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز المعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز

ولا ينبغي ان يدعى البداية في امتناع فعل الفرض ان كانت المباني بالمباني من دون حضوره بنفسه وبصورته
ومرجع من نسبة بين المباني الذي هو منشأ الانكشاف غير معقول لانهم صرحوا ان العلم اما يحصل صورة او
نفس الشيء عند العالم باحد الوجهين وكلاهما مختلف ههنا فان الممكنات في مرتبة العلم الفعلي ليست بموجودة
قوله وعلى التسليم فنقتبض آية آية بعبارة بعض المحققين قدس سره عن هذا الاشكال بان آية تعالى لما كانت كلمة في حد
ذاتها غير متظرة في كمالها الذاتي الى شيء فمع تساوي نسبها الى الكل وجب ان يكون الاشياء وقا طلبة بنفس
ذواتها منكشفة عنده ولتتميز من لوازم الانكشاف وتتصور بالاكثرون الحق ما قال الاستاذ العلامة طه
ان هذا ليس ابا عن الاشكال لاكتشافا للشبهة بل محصلة انه يجب الايمان بكونه سبحانه عالما بجميع الاشياء باطلا
اعتقاد ولا يلتفت الى عضال من شبهة يستبعد ذلك الكلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يتصد
لجواب ان يبين ان الممكنات مع عدم حضورها بذواتها بصورها وافتقار علاقتها بغيرها وبين الذات الحقبة كيف
انكشفت الاشياء عندها وكيف امتاز بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم الفعلي ليس الا ذاتا واحدة بسيطة
متساوية النسبة الى الجميع وهذا الجواب غير متعرض لذلك قال بعض نظائر كلام الشارح ان ذات الواجب سبحانه
لها خصوصية خاصة مع كل واحد من الممكنات وبذلك الخصوصية تكون ذات سبحانه كاشفة لكشف تفصيليا
ولا بعد في كون الكاشف مبينا للمكشوف وان كان الاول خصوصية مع الثاني ثم انظر الى تمايز الخصوصيات
بمايز العلوم ولا يخفى عليك ما فيه لانه لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على
صفة لتعدد فلا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصيات امورا متممة الى ذات سبحانه فيرجع الى ما ذهب اليه الاشخاص
من ان تمام صور الممكنات في ذات تعالى وبطلان ما يظن من وجوبها او تكون منفصلة عنها فيرجع الى ما ذهب اليه
افلاطن ومع قطع النظر عن القول بتلك الخصوصيات اعترف بان الذات الحقبة غير كافية في تمييز الاشياء
كما لا يخفى او لا يكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على صفة لتعدد فلا يخلو تلك الخصوصيات
الاشياء وتميزها بل يكون منشأ الانكشاف التمايز بالحقيقة نفس ذات تعالى قال الاستاذ العلامة مظهر
الخاصة بين الواجب تعالى وبين كل واحد من الممكنات نسبة بينها فتكون متاخرة عن وجود الممكنات او تحقق
النسبة فرع تحقق طرفيها فلا مساع للقول بكون تلك الخصوصيات مناطا لانكشاف الامتياز في العلم
المقدم على الابداد ولما تنبه هذا القائل على ان القول بكون الخصوصيات مناطا لانكشاف العلم الفعلي لمقدم على الابداد
هذه الحجة معني صاحب قال ان تلك الخصوصيات امورا مترتبة وليس لكشف هذه الامور مترتبة بل منشأها ذات واحدة بسيطة

هذا هو الحساب المحقق في هذه المسألة

والقول بان بينة تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبعبارة يكون منشأ لاكتشاف الممكنات بحسب
امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق بكلام المعلم الثاني في سياسات المدينة لا يجزي نفعاً لان ذلك
الارتباط لا يمكن ان يرتفع بالتباين الذي هو منشأ الابداء المذكور بينة تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يرتفع
امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك لا امتياز
لما بنفسه وانها فيلزم ان يكون اكتشافها ايضا بوزنها لتساوي العلم والتميز لا بد من تعاضلها

ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة منشأ لا تنزع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام كالكرة فانها منشأ لا تنزع
المنطقة والدوائر الصغيرة والمركز والمحاوِر كذا بهجاء منشأ لا تنزع خصوصيات مختلفة متميزة الآثار والاحكام وهي
العلوم المتميزة ولا يخفى ان قياسه انتزاع خصوصيات عن الذات الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاوِر والمركز
والدوائر الصغيرة من الكرة قياس مع الفارق والكرة ليست طباً محضاً بل هي منظومة على اجزاء مقدرية بطول وجانب
بشكل الذات التحقة الاحدية البسيطة من كل الوجوه على ان انتزاع المنطقة والكرة والقطبية من الكرة مقول انتزاع اضافاً
وهي خصوصيات من اجزاءها فينبغي ان الذات التحقة الاحدية البسيطة من جنس ضاوت آخر غير مقول كذا افاد الاستاذ العلامة
قوله والقول بان بينة آه سخافة هذا القول غير خفي مما قرنا انفاً ونهذه الارتباطات لا يخلو ان يكون موجودة
في مرتبة العلم الفعلي على وصف العقل ولا على الاول فالامور منتمية الى ذات الوجود سبحانه فيرجع الى ذواته سبحانه
ويطبل بما يطبل من مذهبها او منفصلة عنها فيرجع الى مذهب فلا طين ويطل بطلانه وايضاً تلك الارتباطات لكونها ممكنات
تكون مسبوقه بالعلم والكلام في العلم السابق عليها الكلام مع ذلك القول بتلك الارتباطات عتوان عدم كونها في سبجاء
منشأ لاكتشاف الممكنات امتيازها وعلى الثاني تكون تلك الارتباطات تحققة بعد تحقق مصداق العلم فتكون بلغة لا قبلها
في اكتشاف الاشياء وتميزها فضلاً وايضاً الارتباطات نسب بين السبجاء وبين الممكنات فلا يمكن القول بكونها مناط لاكتشاف
والامتياز في العلم الفعلي المقدم على الابداء لانها متأخرة عن وجود الممكنات قطعاً لما تحقق ان يتحقق له نسبة فرع تحقيق فيها فافهم
قوله لان تلك الارتباطات قد عرفت ان تلك الارتباطات لكونه نسبة متأخرة عن ذات الاستسبجاء لان الممكنات ليست موجودة
في مرتبة العلم الفعلي فلا معنى لتحقيق الارتباط في تلك المرتبة ولو سلم تحقق الارتباط في تلك المرتبة فلا يخلو اما ان يكون الممكنات
حاضرة عند تعالى تتحقق تلك الارتباط فيلزم تحقق الممكنات في مرتبة ذات الحق وهذا محال ولا تكون حاضرة فلا معنى لاكتشاف
الممكنات امتيازاً تتحقق تلك الارتباطات الممكنات غير موجودة فضلاً لانفسها وبالصورة وبالمضي لاكتشاف المبين عن مبين آخر
من دون حضوره بنفسه وبصورته فلا يكون التباين الذي هو منشأ الابداء المذكور متصفاً عن تلك الارتباطات
قوله فيلزم ان يكون آه فان قلت يجوز ان يكون تلك الارتباطات صادرة عنه تعالى بالاجابة لا اختياراً
فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات قلت تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالاجابة وبالاستيثار

او بنفسه تعالى فهاهنا كلام وبعث في ذلك الممكن فيلزم الدور او بارتباطات اخرى وكذا الى غير النهاية فلم
 لا يميز ههنا اذ لم يميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يميز واحد بما بالآخر والاولى ان لا يتم تحقق ما بالآخر من تحقق ما بالذات فانه
 لا ريب في كونها ممكنة فمكونة بسبوقه بالعلم نطقا والا يلزم البطل في مرتبة واحدة العباد وبهم
 قوله او بنفسه تعالى الخ اقول في الشك كذا الشك في الاخير ان لم يتصور على تقدير كون تلك الارتباطات
 مخلوقة بالاسباب لكن كارتباط الشقوق المتصورة على تقدير كون تلك الارتباطات مخلوقة بالاسباب لا
 قوله او بنفسه تعالى الخ اقول لا ريب اذا توقف امتياز الارتباطات على ذات الممكنات فلا يمكن امتيازها بدون
 تحقق ذاتها متميزة بعضها عن بعض في الارتباطات منسوبة بذات الواجب ذاته وبينات الممكنات كما ان تحقق
 النسبة فرع تحقق طرفيها فك امتيازها فرع لامتياز طرفيها ولا يضر امتياز الممكنات ليس معنى انما على ذاتها بل في ذاتها
 بل لا زيادة شئ عليها مثل امتياز كما قد مر توقف امتياز الارتباطات على ذاتها عينية تفهم على امتيازها اذ لا يتوقف
 شئ على معنى الاتساع في الاتساع على منشا اتساع ضرورة انه لا يتحقق له الاتساع منشأ اتساعه فقد وضع لزوم الدور وبعض
 المناظرين لما لم يتحقق فادوروا نظرنا الى ظاهر كلام المحشى عدم لزوم الدور قال الشارح في الحاشية وليس في الاجمال
 هذا كلام حق اذ لو كان معنى الاجمال ههنا يقال في احد المحدثين او ما يقال في غير ذلك يلزم ان لا يكون المعلوات
 منكشفة بتميزة عن سبيل التفصيل فيلزم لنقص التحصيل بالعدديات منكشفة تفصيلا ومما ذكرنا من احدهما هو الآخر وانما
 الاجمال بمعنى كون مبدء الانكشاف امر واحد بسيطا قال الشارح في الحاشية بل معناه انما هو انما هو من كلام ههنا في
 التحصيل حيث قال ان حقيقة تعاقبة بسيطة يصعد عنها مفصل المعلوات كما ان المعقول البسيط عندنا معللة بالحقائق المفصلة
 ولكن المعقول البسيط عندنا موجود عقولنا وهناك نفس وجوده تعالى ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك وبين
 مناظرة فاذا كلم بكلام كثير خط يالك جوا به جملته ثم تفصله شيئا بعد شئ الى ان يلا وستة كاذبا عنده ثم تجردية
 وعرض عليه شئ المعقول في حكمة الاشراف حيث قال اما ما ضرنا من المثال في الفرق بين العلم بالتفصيل وبين العلم بالقوة
 بها وبين مسائل فذكرت فوجد الانسان نفسه علما لا ينفع فانما يجد الانسان نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يجد
 نفسه ملكة وقوة على الجواب لهذه المسائل المذكورة هذه بالقوة اقرب ما كانت قبل السؤال فان المسائل لم تكن لا يكون
 عالما بكل واحد على الخصوص لم تكن عنده صورة كل واحد وجب الوجود منفردة عن هذه الاشياء هذا كلامه محصلا ان
 هذا العلم بالقوة الذي يجد من نفسه لا قدر على جواب المسائل الكثيرة له علم واحد بالفعل علوم اخرى مفصلة بالقوة لكنها
 قوة قربية من الفعل لا تحتاج خروجها الى الفعل بل هي شئ الذي حصل بالفعل بان له ملكة الجواب الحق ان هذا لا يظهر
 وكذا المنظرات الاخر المذكورة في كلامهم ليس مقيا ما اما العلم الواجب سبحانه بل القول البشرية لما كانت قاصرة
 عن تحصيل هذا النحو من الاجمال الذي هو مقدس عن التحليل او التركيب متعال عن عدم الامتياز في نحو العلم

قوله في الحاشية فلا يراد بالمراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته وكذا بقوله كثره علمه كثره بعد ذاته وهو العلم بالكل
الذي هو العلم بالحقائق وعينه سبحانه وتعالى وبقوله يتحد لكل شئ إلى ذاته ان الكمال متساوي الاقدام في سلكه فهو عند
ما كتساب الحق من علمه لا انه يتحد معه الحقيقة ولم يقرر وبقوله فهو لكل في حد ذاته: مبدأ لكل شئ لا ان تركيبة وقوامه
تعالى الله عن علو الكبرياء

احتاجوا إلى تقرير الاجمال الذي يكون فوق الاجمال الذي في الحد والمحد ووقى علم الشئ مع عدم امتيانه عن
جميع ما عداه فاوردوا نظريات المفيدة لتجديده في الجملة لتلايستبعد العقول عن تجويزه بالكلية
قوله لان المراد بالعلم انه لما كان قول الفارابي وعلمه بالكل بعد ذاته موهما للزوم الجمل وقوله يتحد لكل بالنسبة
فهو الكل في حد ذاته موهما للاتحاد والوجوب بالمكانات تركيبا لوجوب سبحانه منها حمل الشارح كلامه على العلم الاجمال
والتفصيل حتى يرفع التوهمات المذكورة عن كلامه المراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته وكثره علمه كثره بعد ذاته وهو العلم بالكل
لا العلم الاجمالي والاحمال ان علمه بالتفصيل بعد ذاته التي هي العلم الاجمالي وكثره علمه بالتفصيل كثره بعد ذاته واما قوله ويتحد لكل
بالنسبة ذاته فالمراد منه ان المكانات كلها متساوية الاقدام في كونها معلولات للوجوب سبحانه وكونها حاضرة عنده صل شأن
واما قوله فهو لكل حد ذاته فالمراد منه مبدأ لكل شئ خلاص لان تركيبة قوامه منه سبحانه او المراد به علم الكل لان النفس
ذاته تعالى نشأ للاكتشاف فالعلم بالكل منطوق عليه نفسه باعتبار ان غاية مبدء الاكتشاف الكل كانه لكل هذا المراد
والحاشي ويرد عليه في رد اظاهر انه توجيه للقول لا يرضى بقوله لان الفارابي في جوابه ان علمه سبحانه بالايدي باقسام صورها
في ذاته تعالى لا يذهب الى ان علمه سبحانه بالمكانات نفس ذاته تعالى فلا يصح هذا التوجيه على من يذهب كذا قال بعض المحققين
الصواب في تقرير كلامه ان يقال للمكانات هذه الصور صفات للبدء فاورد بلزوم التكرار في ذاته تعالى فليخرج هذا التوجيه
قال في الكلام والاحمال ان العلم لكونه صورا منضمة بعد ذاته البتة لان الصفة الانضمامية تكون بعد الموصوف والكثرة ا
في تلك الصور كثره بعد ذاته فلا يوجب التكرار في ذاته فهو لكل في حد ذاته يعني ان نسبة كل الى نسبة واحدة وهي نسبة
المعلولية فلا يوجب تكرار التكرار في الذات فانها ليست بمعلولة من جهة الكثرة بل ان اخذت جملة هي واحدة من جهة
ان اخذت في جهة فصيها ترتب عليه صدور الصور بعضها بواسطة البعض والاصح في تقرير كلامه ان يقال ان علمه سبحانه
مراعاة ان لما ذهب الى ان علمه تعالى بالمكانات باقسام صورها فيه رد عليه انه يلزم على رايه الكثرة في ذاته تعالى فاجاب
بان علمه بالكل بعد ذاته لكونه صفة منضمة والصفة المنضمة لا محالة بعد الموصوف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استشعر ان
ان علمه تعالى لو كان صفة منضمة لزم ان يكون علمه بذاته ايقر بعد ذاته قال علمه بذاته نفس ذاته وكثره علمه بعد ذاته
يعني ان علمه بذاته ليس صفة منضمة بل انها صفة المنضمة كثره علمه اى علمه بالمكانات وهي بعد ذاته فلا يلزم التكرار في
ذاته ولما كان متوهم ان يتوهم ان العلم الذي هو كمال لولم يكن في مرتبة ذاته كانت ذاته غامرة والكاملة

قوله وتام القول فيلزم ان العلم الصلي للوجوب بحقيقة تفضيل القول الاجمالي انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى الاول
فما العلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به مستعدة في ذاتها وهي صور الممكنات بخلافها

بل تكون منتظرة في تمامها وكما لها الى انضمام صفة العلم اليها وهو خلف باطل فوجه بقوله فهو الكل في حد ذاته يعني
انه تعالى تام كامل في ذاته لا ينتظر في تمامه كما في ذاته التي هي آخر فليس انضمام العلم الى الذات الحققة لتامها انضمام
افضل الى اجنس فان كثرة العلم بعد ذاته غير متميزة لها فهو التام الكامل في حد ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكامل
لا ما يقابل البعض من الكلام المشرى بعضهم وجها لكلامه بتوجيهات اخر لسخاقتها وعدم انطباقها على مذهبه تركنا ما
قوله ام لا اعلم ان بعض الجهلة من اليونانيين ذهبوا الى انه سبحانه ليس لعالم بنفسه لا بغيره قالوا ان العلم يستند
إلى صفة بين العالم والمعلوم ولا يعقل الاضاقه بين الشئ ونفسه فوجه سبجانه غير عالم بنفسه لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون
الوجوب سبحانه عالما بنفسه لا بغيره وهذا الرأي سخيف جدا سخافة غنية عن البيان في علم شئ بشئ عبارة عن حضور شئ
بالفعل شئ موجود بالفعل وحضور شئ عند نفسه اذا كان مجردا ضروريا وليس له لا عدم غيبة شئ عن نفسه بل هو في ذاته صلا
قوله وعلى الثاني اما صفة انخ هذا مذهب الشيخ وغيره من تواريج المشائين تفصيلا ان علمه تعالى بذاته عين ذاته
وعلمه سبحانه بالاشياء الخارجية في ذاته بصور عقلية قائمة به تعالى قال الشيخ في تهبط الساليج من الاشارات الصور
العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة اسما من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة او لا
الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل عقل شكل ثم تجعله موجودا بحسب ان يكون ما يعقله وجوب الوجود من الكل
على الوجه الثاني قال المحقق الطوسي في شرحه راوان بين ان الاول الوجوب لذاته يتكلم من المبادئ العالية على اي
نحو من انما يعقل يعقل المعقولات ففهم المعقولات انما يكون عللا لوجود الاعميان الخارجية التي هي صور كنعقل الانسان
عللا غير ما يسبقه احد الى ذلك ايجاد ما يعقله بعد ذلك وسمى علما فعليا والى ما يكون معلولا للاعيان ان الخارجية كنعقل
الانسان شيئا بهذه صورته وسمى انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لا تمنع انفصاله عن غيره واما علمه انه قد اورد
الشيخ على نفسه انه اذا كان معلولا لصورته متفردة في ذاته فيلزم ان لا يكون ذات الوجوب سبحانه واحدا حقا
بل يكون مشتملا على كثرة واجاب عنه بان الوجوب سبحانه لا عقل في ذاته وكان في ذاته لكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب
تعقله لذاته بذاته فتعقل الكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولات معلولاته ولوازمه المترتبة ترتيب
المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول ذاته غير متقدمة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر المعلولات
واللوازم لا ياتي في وحدة علمتها الملزمة اياها سواء كانت تلك اللوازم متفردة في ذات العلة او
مباينة لها فان تعدد الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدمة عليها بالعينية والوجود
لا ينفك عن كثره وباحتماله الوجوب سبحانه واحدا وحده لا تنزل بكثرة الصور لمعقولاته مستقرة فيه

والمحقق الطوسي مع اشتراط مع نفسه ان لا يخالع الشئ في شرح الاشارات اعترض عليه بوجه الاول
 ان اثبات الصور في ذاته تعالى قول يكون لشيء الواحد فاعلا وقابلا لهما وحيث باننا لا نعلم استحالته يكون الشئ
 فاعلا وقابلا مطلقا انما المحال كمن لشيء الواحد فاعلا وقابلا بمعنى مستبعد ولما كونه فاعلا وقابلا بمعنى الموصوف بصفة
 فليس محال الشئ في انه قوام كونه محلا لمعلولاته كمكانة التكثره تعالى عن ذلك عاكيا واجاب عن صدر الشيرازي
 بان صدور تلك الصور ترتيبا على ما بين الموجودات العينية لصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكثر في ذاته تعالى ولا يخفى بانه
 من حيث انما هو حاصل لا يحترض التزام كونه تعالى محلا لصفات كثيرة ممكنة معلولة زائدة لا الزام صدور الكثير عن الواحد
 الثالث انه قول يكون الاول لوجب بجاؤه موصوفا بصفات غير متناهية غير اضافية ولا بديهية واجاب عن
 صدر الشيرازي بان المستنع انما هو قيام صفات كماله غير بديهية ولا اضافية وتلك الصور ليست بصفات كماله ولا تخفى سخا
 لان العلم بصفته كماله بلا ريب وقد حصل بهذه الصور الرابع انه قول بان معلول الاول غير مبين لذاته تعالى لان معلول الاول
 صورة العقل الاول المتقرر في ذاته تعالى وحيث بان كون المعلول الاول مبينا غير منفصل للزم لكنه ليس مستحيلا وكونه مجهولا
 غير لازم فاعلم في النجاشي قول بانه تعالى لا يوجد شيئا مما يابنه بذاته بل يتوسط الامور الحادثة فيه قال في كل امر
 الظاهر من مذهب الحكماء والقديماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى في اطلاق القائل بقاء الصور العقلية بذواتها ولشأن
 القائلين باستحاد القائل لمعقول هو لا وانما ارتكبو هذه المحالات من ادعاء التزام هذه الكليات وقديروا على انما
 انه يستلزم استحالة تعالى بالغير زيادة صفة العلم وانه يستلزم عدم علمه بجاؤه بالجنبيات المتأدية اذ حصولها في المجرى لا سيما
 في الوجه تعالى محال عندهم وان الصور المرسومة في ذاته تعالى غير متناهية حسب التناهي لعلومات معلولة له تعالى صادرة
 جل شأنه فاما ان يكون صدورها بان يصدر بعض بواسطة البعض فتكون مترتبة ووجود الامور الغير المتناهية المترتبة بال
 بالبرهان الباهضة في الحكمة واما ان يكون صدور تلك الصور دفعة واحدة فهو خلاف ما تقر في مداركهم من امتناع صدور كثير
 عن الواحد ولا بطلان هذا المذهب بوجه آخر ايضا تركنا بالضيقة الوقت في علم ان المحقق الطوسي بعد ما رد مذهب الشئ بالوجود
 التي مرت قال لولا اني شترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اعترض لذكر ما اعتمدت فيه مما اجد من مخالفات لما
 بينت وجه النقص عن هذه الضائق وغير باينا شافيا لكن الشرط المكسب مع ذلك عاكيا جدم نفسي فعدت ان اشير في هذا
 الى شئ من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفية بلوغ الحق منها لمن هو يسر لذلك قوام العاقل كما لا يحتاج
 في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتقدمها وتختصها
 لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتقدمها وتختصها
 فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة
 بنفسه بابل كما تعقل ذلك الشئ بها لك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك

أو واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات بأسرها أو غير قائمة به فاما بنفس حضور الملكات عند تعالي بوجهه الكريم
 بتضافت اعتبار تلك المتعلقة بذلك تلك الصورة فقط على سبيل التركيب وإذا كان حاله مع ما يصدق عنك
 بشاركة غير هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدق عنه لذاته من غير ملاحظة غيره فيه لا تظن أن كونك محلا
 لتلك الصورة شرط في تعلقك يا با فاك تعقل فليكن مع أنك لست بحال ما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا
 حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعلقك يا با فان حصلت تلك الصورة لك بوجبا غير المحلول فيك حصول
 من غير حلول فيك معلوم أن الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس من حصول الشيء لقابله فاذن المعلوم لا الذا
 للعاقل الفاعل لذاته حادثة من غير أن يحل فيه فهو عاقل يا با من غير أن يكون حاله فيه إذا تقدم هذا فنقول قد
 أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بيناته وبين عقله لذاته في الوجود ولأن في اعتبار المعبرين على ما مر حكمت أن
 عقله لذاته حادثة لعقله للمحل الأول فاذ حكمت يكون العليتين أعني ذاتة وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
 فاحكم يكون المعلولين أيضا معنى للمحل الأول وعقل الأول شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما
 مبينا للآخر والثاني متقرا فيه لما حكمت يكون التغاير في العليتين اعتباريا محضا فاحكم يكون في المعلولين كك
 فان وجود المعلول الأول نفس عقل الأول آياه من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحل في ذات الأول تعالى عن ذلك
 ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل باليسر بمعلومات حصول صورة فيها وهي تعقل الأول الواجب لا وجود الأول وهو
 معلول الأول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والتجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الأول
 يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غير ما بين با عيان تلك الجواهر والصور كك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يفر
 عن علمه متعال ذرة في السموات والأرض من غير لزوم محال من المحالات المذكورة هذا كلامه المختصر قد استصوب
 هذا الكلام في المحاكات لم يدرك مع ما فيه يلزم عليه أن لا يكون المعلول الأول صادرا بالغاية والارادة ولا
 يلزم الاستكمال بالغير والغير يلزم عدم علمه سبحانه بالتجزئات المادية لا تنعاق ارتسامها في المعلول الأول عند فهم
 قوله أو واحدة بسيطة الخ هذا من باب العلماء الماتية رجم الله فاسم ذهابها إلى أن علمه سبحانه منفعة بسيطة قائمة
 بذاته تعالى ذات إضافة إلى المعلومات وأورد عليهم أولا أن الملكات كانت معدومة صرفة في مرتبة ^{لنفسي} بعد
 فيلزم الإضافة إلى الأشياء المحرقة المضمحل من غير معتقول وحسب بان العلم وإن كان قديما لكن تعلقا
 حوادث فلم يكن له في الأول تعلق بذوات الملكات فيه أنه نفى لتعلق العلم بالملكات في الأول فلم يلزم الجواب
 وما قيل أن العلم مع التعلقات قديم إلا أنه لا يلزم وجود المعلوم لتعلق العلم فسخا فنه عن البيان أن امتداد المحضيات
 بتميزه معلوم بيا وق التميز فلا معنى لتعلق العلم بالمعديات المحضيات وثانيا أنه على هذا لا يصح أن يكون العلم بالغير محلا
 قوله فاما بنفس حضوره أقول نعم كذا المذهب في هذا المقام وقع تقليد كذا المعرة الثمينة والأفلا على من أدنى مسكة الكلام

او بصور الجوهريّة العرضيّة القائمة بنفسها قبل وجودي صورها او بنفس خصلها كاشيا بصورها كاشيا
او بتشخيص المكنات المعدّات ثبوتا خارجيا

في العلم الصلي لمقدم على الايجاب ووضوح المكنات عنده تعالى بوجودها الكبر لا يمكن الابد وجودها وقتها وعللنا في كل واحد
قوله او بصور الجوهريّة انما هذا المذهب ما يعزى الى افلاطون الاكبر المشهور انه اراد بصور القائمة بنفسها كاشيا
المجردة ولا يخفى سخافته وقال بعضهم لا بصور تلك الاشياء باعتبار وجودها عند تعالى اطلاق الصلوة على الاشياء باعتبار وجودها كاشيا
عند تمامها كاشيا لحدوث تغيرها عند اعتبارها بالوجود الماهي ذاته تعالى وفيه انه لو كان المراد بالصورة تلك
لم يمكن القول بالعلم الصلي لمقدم على الايجاب بل يكون العلم على هذا التقدير بعد الايجاب وخصه على هذا المذهب
الاول انه لا بد ان يكون تلك الصورة مسبوقة بالعلم والا يلزم ان لا يكون تلك الصورة صادرة عنه بارادة وعناية
واحاطت بعض المحققين قديمين بان صفات الباري تعالى من لوازم ذاته وهي مخلوقة بالايجاب صحيح كاستحالة
فان قلت انما يجوز ان يكون الباري سبحانه فاعلا موجبا بالنسبة الى بعض العلويات فليكن موجبا بالنسبة الى العالم
كله لان الايجاب لم يبق نقصا فقلت ان الايجاب في خلق العالم نقص فان لصنعة العجيبة القويّة تمل على افعالها
مريد خلقها بالعلم والارادة وهذا بخلاف نفس العلم والارادة وكيف يجوز عاقل ان يجوز منظره وجهه بمشيئة وارادة قال
والسرفين الباري سبحانه كماله في نفسه من جملة الكمالات العلم والنقص مستحيل ويستحيل ليس في قدرته واذا لم يكن للنقص
مقدور لم يكن الكمال ايضا مقدورا فلا يكون العلم وما يكون من لوازمه مقدورا فقد بان ان علم الله ليس بقا عليها
بل علمها معها سقط ما قيل ان هذه الصور مكنات فلا بد من ان تكون معلومة جلها فاما ان يكون علمها بصور اخرى
فيلزم لهم واما ان يكون علمها من غير توسط الصور بل بمعنى ذاته فليكن ذاته في العلم بالعالم من غير حاجة الى الصور
اتحتم هذا كلامه الشريف ولا يخفى ان غرض القائل ان تلك الصور لو لم تكن مسبوقة بالعلم كان الوجه سبحانه في مرتبة
ذاته الحق عاليا عن كمال العلم فيلزم للنقص في مرتبة ذاته وح لا يسقط بما ذكره قدس سره ثم انه يرد على قوله في نفسه انه
يكون للنقص مستحيلا ان لنقص مستحيل عقلي لذاته فذلك مسلم لكن اللازم منه ان يكون الكمال واجبا لذاته فلا يمكن ان تلك
مخلوقة لا بالايجاب لا بالارادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال وجب لذاته على تلك الصور التي هي ممكنة لذاته ووجوبها
ذاته وان ادان لنقص مستحيل بالغير فذلك غير مسلم ولا يصح في نفسه ان كونه سبحانه ناقصا ليس ممكننا بالذات حتى
يكون مستحيلا بالغير اذا استحيل بالذات لا يكون مستحيلا بالغير على انه على هذا لا يصح سلب المقدورية عنه ولا عن مقابله
فان الوجه بالغير والاستحيل بالغير واخلاص تحت قدرته العامة كذا في الاصول والعلامات مطلقا في انه يلزم
ان يكون للجزئي الخارج بما هو كائن في غير وجوده الخارجي فيلزم كثر الشخص في انحاء الوجود وجب بالذات انه لا يخفى
انه غسطة هو الحق ان لا يجب علم الشخص الخارج في وجهه بعينه بل في وجوده صورة محالته وان كانت مغايرة في الوجود

أو ثبتوا عليها بالتحقق وفتحى كالسراب أو بالتحقق لمعقول مع العاقل
فهذه عشرة مذاهب للكل في بيان حقائق الحق في المسبوبات

كما ان الاشخاص الخارجية معلومة لنا مع عدم حصولها ما هي اشخاص خارجية في ازماننا ولم يدل دليل بعد على استثناء
الكشاف المبين بالمباين مطلقا وسيجيئ لهذا مزيد تفصيل في شأنه فانتظره الثالث انه يلزم على
خبر الاستكشاف بالغير وزيادة صفة العلم واجاب بعض المحققين قدس سره بان مقصوده ان العلم نفس ذاتي تعالى
فذا به بنفسه مبدء لاكتشاف الاشياء عند انما قال بوجوده هذه الصور لئلا يلزم تمثيله بشئ وفيه ما فيه
قوله أو ثبتوا عليها الخ فساد هذا المذهب بطلانه غير مخفى على من له ادنى مسكة اما اوله فلان الثبوت من دون الوجود غير معقول
واما ثانيا فلان الثبوت العلم بالتحقق في الخارج والذهن الغايب بلا معنى اما ثالثا فلان القياس على اسراب قياس
مع الفارق اذا الصورة السرابية موجودة في الجسم المشترك بتعمل المتخيلة ومنها لا وجود للممكنات صلا واما رابعا فلانه
يصدر القضيية الموجبة من غير لنا الممكنات معلومة من دون وجود الموضوع صلا والزام صدقها من دون وجود الموضوع صلا
كونه مخالفا للاجماع مصادم للبداهة العقلية الغير لأدلة من جهة ظاهر سخافة زعم المعترلة ايضا اذ ثبتوا جرمي من دون الوجود غير معقول
قوله أو بتجاول معقول مع العاقل الخ هذا من جهة فوريوس واتباعه قال الشيخ في المنطق اسابع من الاشارات كان لهم
رجل يعرف بفوريوس عمل في العقل والمعقول كتابا يشي عليه المشايخ وهو حشف كله ويهم يعلمون من انفسهم انهم
لا يعلمونه ولا فوريوس نفسه قد ناقضه من اجل ثمانية رجل من ناقضين ذلك المناقضين هو سقط من الاول ثم اطلق في المذهب
بما يحصل ان صيرورة الشئ شيئا واتحاده معه قول شعري لان شيئا من المتحدين اياكل منها معدوم فلا اتحادا والحدود لا
يحتسب في الحكم عليه حكم او كل منها موجود فلا اتحادا والوجود معنى مصدرية تختلف باختلاف المضاف اليه فلا يكون وجود شيئين
وجود واحد صلا واحدها موجودا والآخر معدوم فالان يكون المعدوم هو الشئ لصيروراه فلا معنى للاتحادا ويكون المعدوم
هو الشئ الاول عنى لصائر فقد انعدم لصائر اوله كان شئ حادثا بعد عدمه ولم يكن فلم يكن يتحد مع الثاني لصيروراه بالجملة
لا اتحاد صلا على التقدير كلها وعشر من انهم ومنهم الشيخ قد اعترفوا بصيرورة بعض العناصر بعضا كصيرورة الهواء
ماء وبالعكس فكيف يصح منهم القول بطلان صيرورة الشئ شيئا واجواب ان معنى صيرورة بعض العناصر بعضا ليس
ان عنصر معين يصير عنصر اخر فالهواء نفسه لا يصير ماء ولا العجبري الكلام بانه ان كان بعد الصيرورة هو ماء فليس ماء
وان كان ماء فليس هو ماء بل معناه ان هو يولى العناصر تتخلع الصورة الهوائية فتفسد الجسم الهوائي وتليد الصورة المائية
فتكون الجسم المائي فان قلت فماذا يقولون في صيرورة المركب من العناصر المتترجة قلت العنبر
اذا اترجت تفيض عليها صورة تركيبية فتكون فصيرورة العناصر بعد اترجها مركبا ليس من الاتحاد في شئ
قال الشارح قال الشيخ في التعليقات انهم علم انه فسر قول الشيخ في التعليقات الاشياء بان يكون وجودها له ثلث تفسيرات

الاول ان المراد به ان الاشياء اما ان يكون وجودها غير قائم بالمادة الموضوع او يكون وجودها قائم بالمادة
 والموضوع فالمفارقة لما كانت وجوداتها غير قائم بالمادة والموضوع ادركت ذاتها وكل النفس لما كان
 وجودها غير قائم بمادة موضوع ادركت ذاتها وهذا بناء على ما زعم المشائية ان مناط الادراك لها هو التجرد
 عن المادة الموضوع والآلات الجسدية لما كانت وجوداتها قائم بالمادة والموضوع لم تدرك ذاتها قال الشيخ الفاضل
 حكمة الاشراق لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرد عن الهيولى والبرازخ اكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها
 او ليست هي حياة لغير بل لغيرها لمادة هي مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا تغيب عن نفسها ان عن
 بالغيبة بعد ما عرف نفسها وان عنى بعدم الغيبة الشعور فلم يرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة بل عدم الغيبة تجرد
 وكناية عن الشعور على هذا التقدير وكان عند المشائين كون الشيء مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه للمادة
 نفسها كما قالوا خصوصا انما يحصل بالآيات فمن ان آيات منحتها المادة فالمادة بالذات منحتها واعتمدت فها
 ان الهيولى ليس لها تخصص الا بالآيات التي سموا بصورا واصورا فحصلت فيها ادراكها بالهيولى في نفسها
 الاشياء امطاعا او جوهرا عند قطع النظر عن المقادير وجميع الآيات كما زعموا ولا شيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى
 سيما ان جوهرتها هو سلب الموضوع كما اعترفوا فلم ادركت ذاتها عند هذا التجرد عن المحاول في الاجزاء ولم ادركت
 الصور التي فيها واجاب عن هذا المثير في حاشية على ذلك الكتاب بان الهيولى عندهم كادل عليه بان
 وان كانت قائمة بذاتها لكنها محض القوة وجوهرتها جوهرية الاستعداد وهي مبهمه بذاتها متحصلة بالصورة
 في حد نفسها جوهر ظلمي فلا يشعر بذاتها ولا يقر الهيولى بعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها تنكشف
 حسب تكثر الصور في الواقع ليست متحصلة الوجود في الواقع الا بالصور والتجوال الذي يعتبر في كونها قلا
 لذاته هو تجرد الوجود لا تجرد المفهوم والاكل مفهوم كاجسمية والفريسة وغيرهما اذا اعتبر مفهوم من حيث هي كان
 مجردا حسب المعنى عن الغير فضلا عن الهيولى اذ الماهية من حيث هي ليست لاشي ولو كانت بهذا المعنى منشأ للعانية
 اكانت الماهيات كلها عاقلة لذاتها ووحدة الهيولى كوجودها ضعيفة لانها تجميع كثر الصور ولو كانت الصور
 متاخرة الوجود عن الهيولى كما خسر الكتابة والسواد عن وجود الانسان لكان لما ذكره وجه وكذا بساطتها عبارة
 عن بساطة معنوية جنسية كاجوهرية ومناط العاقلة هو بساطة الوجود لا بساطة المفهوم ومفهومه شأيا بساطة من كل مفهوم
 وليس بآقلة لذاتها معنوية بساطة الهيولى انها اذا اخطت بنفس ذاتها مع قطع النظر عن صورها التي تحصلت في تقدمتها
 في الواقع كان جالها في اعتبار نفسها انها جوهر فقط اى جوهرية اى شئ كانت من الصور لصور خارجة عن طبيعتها وخطتها
 في وجوداتها المتعددة فوجودها في غاية الضعف وجودا ووجدتها شبيه بوجود الكليات الجنية ووجدتها
 لان وجودها ووجدتها مجردة عن الصور كوجود الجنس ووجدتها عند اخذها مجردة عن الفصول الخمسة وهذا كلام

في حاشية على ذلك الكتاب بان الهيولى عندهم كادل عليه بان
 وان كانت قائمة بذاتها لكنها محض القوة وجوهرتها جوهرية الاستعداد وهي مبهمه بذاتها متحصلة بالصورة
 في حد نفسها جوهر ظلمي فلا يشعر بذاتها ولا يقر الهيولى بعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها تنكشف
 حسب تكثر الصور في الواقع ليست متحصلة الوجود في الواقع الا بالصور والتجوال الذي يعتبر في كونها قلا
 لذاته هو تجرد الوجود لا تجرد المفهوم والاكل مفهوم كاجسمية والفريسة وغيرهما اذا اعتبر مفهوم من حيث هي كان
 مجردا حسب المعنى عن الغير فضلا عن الهيولى اذ الماهية من حيث هي ليست لاشي ولو كانت بهذا المعنى منشأ للعانية
 اكانت الماهيات كلها عاقلة لذاتها ووحدة الهيولى كوجودها ضعيفة لانها تجميع كثر الصور ولو كانت الصور

قوله لمذلك تدرك الخ المشار اليه هو مجموع كون العقول العالية مفارقات كون وجوداتها لها فان ابتداء الحكم
على المشتق يدل على اخذ المأخذ فيه كما تقر في مجموع

واقول هذا الكلام مع كونه مشتملا على المقدمات لا قنانية تطويل بلاط اهل الذم في دفع ايراد صاحب الاشراق
ان يقال ان الهوى وان كانت جوهرات لها بداتها لكن فعليتها بالقوة وجوهرتها جوهرية الاستعداد كما صرح به
وهي مبهمة بذاتها محصلة بالصورة في حداتها جوهر علماني فلا تشعير بذاتها فضلا عن غير الثاني ان المراد ان الاشياء
اما وجودها لا استكمال انفسها اذ وجودها لا استكمال غير ما للعقول المفارقة لنفسها لان وجودها لا يستكمل ذاتها
بتحصيل العلوم لتشبه بالمبدء الاعلى بل مجده اذ ركت ذاتها والآلات الجسدانية سواء كانت ظاهرة او باطنة لما كانت
ذواتها لا استكمال انفسها بل لا استكمال غير ما هي لنفسها لا بها كالجوهرات الخواص لها لم تدرك ذاتها واورد عليه بان
حصر الاشياء في اثنين تقسيمين كما يفهم من العبارة ثم وجب بيان المراد حصر الاشياء التي لها مدخل في الادراك وعلى هذا التقسيم
لا يدل كلام الشيخ الاعلى كون العقول المفارقة لنفسها عالمة ولا يدل على كون علومها حصولية او حضورية كما قال شارح
في الحاشية ما قال الشيخ اول الخ الثالث ما افاد بعض المحققين قدس سره ان معنى ان من الاشياء ما وجودها حاضرة عندنا
ومنها ما وجودها ليست حاضرة عندنا والاعراض والمتممات من التبعية الثانية لان الاعراض لا استقلال لها
في وجودها بل هي تابعة للموجودات التي هي متممات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر
فلا حضور لها من انفسها حصولا وبها فئات النفوس لما كانت حاضرة عند انفسها وغير غائبة عنها لاجرم اوردت انفسها
ان الادراك حصة للمعتمد عنه المجرد وهذا بناء على ما قالوا ان الصلوح للادراك لا للمجرد والحضور عنده كاف للاندكشاف والادراك
والآلات الجسدية لما لم يكن وجودها حاضرة عند انفسها بل عند غير بالكونها اعراضا متممة بامتداد الاعمال لم تكن شاعرة
بالانفس وتفصيله على ما يستفاد من كلام بعضهم ان المتصلات المتممات محدثها الاتصال عين الكثرة الانفصالية وكل
ما حصل بالفعل من منفصل بالقوة اذ كل جزء منه حصول عن الجزء الآخر لا محالة وجوب كل جزء غير صاحبها فكلما جمعة لوصف
والحضور لذاته في ذاته بل في ذاته يغيب عن ذاته وتصله عين مستندة للانفصال وليس من التحصيل الوجودي قد يمكن ان
يجمع اجزاءه وان ابقاء ما شاكل له آخذه فوظفه يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره واوله يفوت عن آخذه آخره
يحدث اوله بل كل بعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر وكذا بعض منه عن بعض آخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت
ذاتية عن ذات فليفت يكون اخره حضور عنده فلا يكون مدركا لذاته وبهذا يظهر سخافة ما قيل ان الجسم الطبيعي جوهر
موجود لذاته فليعلم ان يكون محقق لذاته عاقل لذاته وبناء على هذا التفسير يدل كلام الشيخ على كون علم المجردات بانفسها حضور
قوله المشار اليه في قول الشيخ عني المتفطن انه انما يحتاج الى جعل المشار اليه بقوله لمذلك الخ
مجموع التجرد وكون وجودها لها لو كان معنى قوله وجودها لها قياما بذاتها بمعنى عدم قيامها بالمحل المستغنى

والا فوجودها لها معنى عدم قيامها بالمادة والموضوع او بمعنى استكمال نفسها او بمعنى حضورها عند نفسها كما ان لكونه
 مثالا اليه وانما احتيج على ذلك التقدير الى جعل المشار اليه مجموع امريين لانهم صرحوا بان مناط الادراك مجموع الامرين ^{الاول}
 قيام الشيء بذاته بمعنى عدم قيامه بالموضوع والثاني تجرده بذاته واخر زوايا القيد الاول عن الاعراض مطلقا بالاشياء
 عن الماديات مطلقا سواء كانت مقرونة بالمادة او بغواشيها وعما تجرد جعل عامل فالاعراض مطلقا وكذا الماديات
 بالمعنى الذي ذكره ليست بمدركة وبهذا ظهر سخافة وهم من توهم ان ترتيب الادراك على القيام بنفسه التجردات
 ومناطه ليس بحضور شيء عند شيء كيف لو كانت لجواهر المادية كلها والاعراض بأسرها بحيث يحضر عند الاشياء كما
 مدركة فلا يصح التفريق على مجموع الامرين لو سلم فليزم كون البعد المجرد الذي سبب شراقيون له وجوده خارج بنفسه
 كونه جوهر متوسطا بين الجواهر الجسمانية والعقول المجردة مدركا لوجود الامر من فيه عندهم مع انه لم يقبل احد ذلك
 كونه مناط الادراك حضور شيء عند شيء مسلم لكنه غير متصور الا اذا كان في كل الشيء مستقلا ومجردا عن المادة وغواشيها
 لما عرفت ان الماديات والامتدادات كل جز منها غائب عن الآخر والاعراض غير قائمة بنفسها بل بغية باطنها
 حضور شيء عند شيء اصلها وباجلها لما لم يتصور حضور شيء عند شيء على تقدير كون الشيء ماديا او غير مستقل في الوجود فلا يمكن ان
 حاضرة عند جواهر المادية والاعراض صلا على ان يقول بكون ترتيب الادراك على مجموع القيام بنفسه التجرد على كل
 الاتفاق وجعل مناط حضور شيء عند شيء مع ان حضور شيء عند شيء لا يمكن الا ان كان ذلك الشيء مجردا عن المادة وغواشيها
 وقاسا بنفسه عجيبة او اما قوله ولو سلم فليزم انه نفى غاية السناق اذ البعد المجرد على تقدير وجوده لا يثبت ممتد وقد عرفت
 ان الامتدادات كل جز منها غائب عن الآخر فهو ليس مجردا عن المادة وغواشيها والتجرد الذي جعلوه مناط الادراك
 انما هو التجرد عن المادة وغواشيها فلا يلزم كون البعد المجرد مدركا اسلا لانه ليس مجردا عن غواشي المادة وقد اجاب بعض
 كلام المحشي عن هذا الايراد بان الكلام في هذا المقام على طريق المشائين الذين ينفون بوجود البعد المجرد وروايتهم ان
 فمادة انما هي ليست بتحقيق عند المشائين وتعتقب عليه بعض اخر من نظائر كلامه بان مناط الادراك عند الاشياء
 انما هو التجرد والقيام بنفسه فيجوز ان يكون من ادوات حصر الاشياء في التبيين على كل المذهبين لا على طريق المشائين
 واقول ان الكلام يدل على غفلة عظيمة عن مذهب الاشراقية لانهم جعلوا مناط الادراك كونه لشيء نور الذات بالتجرد
 عن المادة ولو جزمها وقد نص الشيخ المقتول في حكمة الاشراق بان ادراك شيء بنفسه منوط به لذاته وكونه نورانية
 لا تجرده عن المادة وتظهر على زعم المشائين من كون التجرد مناط الادراك بوجه منها ما قد نقضناه في الدرس السابق
 فقد ظهر ان ليس ادوات حصر الاشياء في التبيين بل مرادهم فيها على طريق المشائين فقط ومادة
 غير مستحقة عندهم كما لا يخفى بقي منها كلام اخر في غاية الصعوبة والاشكال بل هو من غيرهم صرحوا بكون نفوس الحيوانات
 غير مجردة بل هي لها مادية مع انه لا سبيل الى انكار ادراكها انفسها لانها تطلب الملائمة وتهرب عن المنافر وقد صرح

وقس عليه قوله ونفس الخ اذا تجردوا فمخارقه عن المادة ايضا مقبى لمفهومها فانطبق عليه الحال لا

تبدل الشيخ في مواضع عديدة من كتبه منع كون نفوسها مادية وكون كل جزء منها غائبا عن الخبز والاخر صارت نفوسها
مركبة لانفسها فقد اطلق قولهم ان الادراك ليس الامر شيان الجوهري المجرد والحاصل ان كون الادراك مشروطا بالتجرب والطلب
قطعا فان الباطن تدرك ذواتها وليس لها نفوس مجردة وهذا الاشكال في غاية الصعوبة فان قلت قد صرح الشيخ
ان نفوس الحيوانات اعم ليست بمركبة انما المدرك قوتها الوهمية حيث قال في العلاقات نفوس الحيوانات غير
الانسان ليست مجردة فهي لا تعقل فذواتها واذا ادركت ذواتها فانما يدركها بقوتها الوهمية فلا تكون محمولة والوهم لها
بمنزلة العقل للانسان قلت لا يخلو ان يكون قوتها الوهمية مجردة وغير مجردة ان كانت مجردة يلزم كون الحيوانات اعم مركبة للكلية
وان كانت غير مجردة فلا تكون مركبة أصلا ولا يخلو قولهم مناط الادراك انما هو التجرد عن المادة ونحو شيا وبالحكمة الاشكال غير ساكنا كما لا يخفى
قوله اذا تجردوا فمخارقه الخ استدلوا على كون النفس حبرا مجردا مفارقا عن المادة بانها تعقل الكليات المجردة عن المادة ونحوها
فلا بد ان يكون اصور الكلية حالة فيها فيجب ان يكون النفس التي هي محلها مجردة والالم تكن اصور الحالة فيها مجردة
واعتراض عليه بوجوه منها ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم يجوز ان يكون العلم بالكنشات الاشياء
على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلخصها النفس من هناك كما يدرك ما تنقش من الخبريات
في آلائها بل يجوز ان يكون العلم مجرد الانكشاف من غير ان يرسم صورة شيء في شيء أصلا ومنها ان الكل كان
مجردا عن العوارض المادية لكن يجوز ان يكون صورة الحالة في النفس مقرنة بالعوارض المادية ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون تلك الصورة مطابقة لما له تلك الصورة كما ان نقش النفس على الجدار مطابق مع عدم مساواة التمام
ماهية قال السيد المحقق قدس سره في حاشي التجريد ان لا يراد ان ينفصل عن ثبات الوجود الذي هو على النحو الذي
واعتراض عليه العلامة القوشجي بان الوجود الذي ليس بارتسام الصورة في الذين قيامها به فلا يتم الاستدلال بتوفر
ان شاء الله ان هذا الكلام من العلامة القوشجي منجذب جدا وانما الحق ان الذين لا يراد ان يرفجوا الى طائل الا ان
فلان عدم تسليم حصول المعلوم في العالم مكابرة محضه اذ قد ثبت في محله وتحقق البصر انه يجب حصول صورة المعلوم
في العالم وايضا القول بان الانكشاف يكون بالارتسام في مجرد آخر والنفس تلاحظ تلك الصور من هناك لا يجد شيئا
فانك قد عرفت ان الماديات تغيب نفسها عن انفسها وليس لها حضور عند ذواتها أصلا فضلا عن ان يحضر عند مجرد
او ما يرسم في مجرد هذا الاحتمال لا يصح الا اذا كانت النفس مجردة عن المادة ونحو شيا واما الثاني فلانه لو لم يكن
المرتبة في النفس مجردة بل تكون مقرنة بالعوارض المادية كالوضع المعين والمقدار المحدود والشكل المعين فلا يكون
مركبا لان النفس مركبا بما هي كالمسح مع ان الواقع خلافه على ان من الكليات ما هي فرضية ليس لها افراد موجودة فلا يصح
كون صور تلك الكليات مقرنة بالعوارض المادية أصلا وان كانت الكليات ذات افراد موجودة في الخارج

قوله والآلات الجسدانية الخمس سوار كانت باطنية أو ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين في المراد بها ههنا
هي القوة الباصرة الموقفة في تجويف ملتقى العصبين النابتين من مقدم الدماغ المتباعتين إلى العينين لا الجسم
المخصوص قوله فلذلك لا يخفى ولعدم كونها مفارقات أيضاً ولم يتعرض به لظهوره وكفاية أحدهما قوله لم يتجسج الخم
لأنه إنما ادرك في آتى على تقدير وجدان الأثر منى في كونه جودى في بالوساطة فإذا كان جودى في بالوساطة
تحت أقوى منشأ الانكشاف *

فلا يمكن أن يكون صور تلك الكليات المعقولة للنفس موقوفة بوضع خاص مقدار متقدرو شكل معين غير ما من العوارض
المادية واللازم تكن مطابقة الشخص من أفرادها يكون ذلك الشخص مقروناً بعوارض مادية مناسبة للعوارض المادية المقرونة
بتلك الصورة فلا تكون مطابقة لسائر أفرادها فلا تكون تلك الصور الكليات صورة النفس المنقوشة على الجدران لا تكون مطابقة
لكل فرد من أفراد الماهية الفريسة بخلاف الصور الكمية فانها لا بد أن تكون مطابقة لكل واحد من أفرادها بخلاف الصورة المنقوشة
على الجدران لا تلك الصورة بالصغر والكبر لا يمنع مطابقة لصورة لما له الصورة أو لا بد منه للمطابقة هو أن يكون تلك الصورة
مقرونة بعوارض مناسبة مقرونة لما له الصورة وان خلت الصورة وما له الصورة في الصغر والكبر وههنا كلام طويل ليس هنا مشهياً
قوله إذا المراد بها الخمس أعلم أن بعضهم توهموا أن معنى قول الشيخ والآلات الجسدانية وجوباً لا لذواتها كالعين مثلاً بل لغيرها
وهي القوة الباصرة أن ذلك الغير هي القوة الباصرة وأورد عليه أنه يلزم على هذا التقدير أن يكون العين بمعنى الجسم المخصوص
قائمة بالباصرة وبظاهر بطلان قول بعضهم أن قوله كالعين مثال للنفس وضمير هي راجع إلى الآلات المعنى هي هي الآلات
الجسدانية القوة الباصرة مثلاً ولما كان هذا تكلفاً بعيداً عن الحشى جعل قوله كالعين مثلاً والآلات حكم بأن ليس المراد بها
الجسم المخصوص بل بالحقبة بل المراد بها القوة الباصرة مجازاً ولعللاقة بينهما خاتمة وقوله هي القوة الباصرة تفسير لقوله كالعين
والحاصل أنه ليس المراد بالعين بهذا القول الجسم المخصوص فإنه لا دخل في الإدراك لأنه ليس كذلك والآلة لا ادراك بل المراد بها القوة الباصرة
وبعضهم حملوا قوله كالعين على التسمية بمواضع الكلام بالآلات الجسدانية وغيرها من العرض ليس لها وجود لذواتها وتصور عند
نفسها بل وجود تلك الآلات هي لها وجودها الغير وهي النفس هي هي الآلات الجسدانية القوة الباصرة مثلاً ولا يخفى في هذا التكلف
قوله وكفاية أحدهما أنه وذلك لما عرفت أن قيام الشيء بنفسه معنى عدم قيامه بالحل المستغنى فقط وكذا تجرده
عن المادية ونحو شها لو كان يعمل عامل لا يمكن في كون الشيء مدركاً بل لا بد من كونه قائماً بنفسه كونه مجرد عن المادية ونحو شها لا يعمل
قوله لأنه إنما ادرك أنه محصله أن الصورة إنما تكون مبدأ الانكشاف في الصورة لكونها وسطاً في حضور ذي الصورة
عند المدرك فإذا كان الشيء حاضراً عند المدرك نفسه فلا حاجة في انكشافه إلى توسط الصورة ولا يخفى أن هذا إنما يدل
على أن الشيء إذا كان حاضراً بنفسه فلا حاجة في انكشافه إلى حصول صورة عند المدرك لا على أن العلم بنفسه ذلك الشيء
والعلم أنه قد يتبدل على كون العلم في العلم المخصوص من العلوم بوجه أخرى منها ما قال الشيخ في التعليقات بعيد الكلام

والقول يجوز كون مناط العلم هو الاول من اثباتي بعيد عن الانصاف قوله حاصله ان الظاهر ان حاصل الكلام كما ينادى المصدر الى المصدر والعجز الى العجز في تخصيص بالثاني بعيد مستغنى عنه ومحصله ان تعقل الشيء وادراكه موجوده للذات المجردة وحضورها عند المابوسطه كوجود زيد لنا وحضوره عندنا فانه بواسطه وجود الصوة المتحدة مع لنا او يدونها كحضورها وحضور الصوة العلمية عندنا وعند تعالي المجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها عندنا بلا واسطه غير ما يكون تعقلها وادراكها لها بذواتها لا باعمالها

الذي نقله الشارح بهذه العبارة اني اذا ادركت ذاتي وكان ادراكي لذاتي من اثره يحصل في فكيت ادراك في ذلك هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك ذاتي فكنت اعرف من ذلك الاثر لعلامته من العلامات انه اثر ذاتي وان حضرت اثره من ذاتي في ذاتي او في آله ذاتي ثم احكم بان ذلك الاثر هو من ذاتي احتاج ان اجمع بين ذلك الاثر وبين ذاتي فاحكم فاقول بان الاثر هو اثر ذاتي يكون قد سبق ادراكي لذاتي لا من ذلك الاثر فان قيل من اثر آخر كان حكمه حكم هذا الاثر فيشبه الى ما لا نهاية بالضرورة ويكون ادراكي لذاتي لا لاثر بل لوجود صوره ذاتي في الالعيان لي ولا وجود آخر لذاتي واذا ادركت شيئا من اثره سبب لوجود اثره في فلو وجد موافق لكان ادراكي لذاتي فاذ ادركت ذاتي من اثره يوجب ولي الوجود ثم وجودي في الالعيان لي لا يعزى فادراكي لذاتي من ذاتي يتم مما لو صح ادراكها من اثره انا ادركت ذاتي انتهى ومنها ما قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق ان الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته فان علمه ان كان بمثال مثال لانه ليس هو بالنسبة اليه هو والمدرك هو المثال فيلزم ان يكون ادراك الذات بعينه ادراكا لا وجودا ادراكا هو وان يكون ادراك ذاتها بعينه ادراكا غير ما هو محال سخافات الخاقيات فان المثل انما هو ذلك كل موثقه قائم ايضا ان كان مثال ان لم يعلم مثال نفسه فلم يعلم نفسه وان علم انه مثال نفسه فقد علم نفسه لا بالمثل ثوب هذه الدلائل مع ما في ما من ارج قناع انما لا لها على ان علم النفس من اتمها ليس بمحصل صوابها فيه ولا تدل على ان علم النفس من اتمها ليس باذرائد عليها فافهم وانظر كلاما سيرا وعليك ان شاء الله قوله بعيد عن ان يحصل صوره الشيء في العالم لما كان كافيا في الكشف الاشياء فحضور الشيء عنه يكون كافيا بالاطلاق لا في قوله ومحصله ان تعقل الشيء او تعال الشيء في نفسه الاثباتي من المقالة الثانية من البصر السادس من كتاب الشفاء يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صوره المدرك بخلاف الاشياء فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو اخذ صوره مجردة عن الماداة تجريدا بالادراك مراتب التجريد فكله صفا متفاديا متفاديا الصفة المادية يعرض لسياسة بسبب الماداة احوال امه ليست هي لها بذاتها من جهة مادية تلك الصوره فتارة يكون النزع عن الماداة نزعا مع تلك العلامات كلها او بعضها وتارة يكون النزع كاملا وذلك بان يجرد المعنى عن اللواحق التي لها من جهة الماداة مثله ان الصوره الانسانية ولما بية الانسانية طبيعة لا محالة تشترك فيه اشخاص النوع كلها بالسوية وهي متحدات في حد

وقد عرض لها ان وجدت في هذا الشخص ذلك الشخص فكمثل ذلك لها ذلك من جهة طبيعتها الانسانية ولو كانت
الطبيعة الانسانية بسبب هذه التثنية لما كان يوجد انسان نموذجي واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لكان
لاجل انها انسانية لما كانت لعمري ما دون احدى العوارض التي تعرض للانسانية من جهة المادة هي هذا النوع من التثنية
والانقسام ويعرض لها ايضا غير هذه العوارض هو انها اذا كانت في مادة حصلت من تقدير من الكم وكيف الاين
والوضع وجميع هذه امور غريبة عن طباعها وذلك لان لو كانت الانسانية هي على هذا الحد وصادا من الكم وكيف
والاين والوضع لكان كل انسان بحسب مشترك فيه فاذن الصوتية بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شيء من هذه اللواحق
العارضة لها بل من جهة المادة لان المادة التي يقارنها يكون قد كلفها هذه اللواحق بحسب ما خذ الصوتية من
مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ لانه لا ينزع الصوتية عن المادة
محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا في ان يكون تلك الصوتية موجودة لها واما الخيال والتخيل فانه يميز الصوتية المنزوعة
عن المادة بدرجة اشد وذلك لانه ياخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيها الى وجود مادتها لان المادة
ان غابت او بطلت فان الصوتية تكون ثابتة الوجود في الخيال فيكون اخذه اياها قاصدا للعلاقة بينها وبين المادة فمهما
الا ان الخيال لا يكون قد جردا عن اللواحق المادية وحسب لم يجردا عن المادة بتجريد تاما ولا جردا عن اللواحق المادية
لان الصور التي في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وكيف ما ووضع ما وليس يمكن في الخيال ان
صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس وليس يجوز
ان يكون ناس موجودين متخيلين على نحو ما تخيل الخيال ذلك الانسان واما الوهم فانه قد يتعدى قليلا هذه المرتبة
في التجريد لانه يتناول المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة تلك وذلك
لان الشكل والوضع واللون وما شابه ذلك امور لا يمكن ان تكون الا للمواد جسمانية واما الخمر والشر والموافق
والمخالف وما شابه ذلك فهي امور نفسها غير مادية وقد يعرض لها ان يكون مادية والدليل على ان هذه الامور غير مادية
ان هذه الامور لو كانت مادية لما كان يعقل خيرا وشر او موافق او مخالف الا عارضا بحسب وقد يعقل ذلك
بل يوجد قسرين ان هذه الامور هي في نفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما يدرك فينا ان
هذه الامور فاذا الوهم قد يدرك امور غير مادية وياخذها عن المادة كما يدرك الغير معاني غير محسوسة وان كانت مادية
فهذا النوع اذن اشد تنقضا واقترب الى البساطة من النوعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد الصوتية عن اللواحق
المادة لانه ياخذها جزئية بحسب مادية وبالقياس اليها ومعلقة لصوتية محسوسة مكنونة بلواحق المادة ومشاركة الخيال
فيها واما القوة التي تكون الصور المستتبعة فيها اما صور موجودات ليست مادية البتة ولا عرض لها ان تكون مادية
صور موجودات مادية ولكن مبراة عن علل المادة من كل وجه فتبين انها تدرك اعمورا بل ياخذها فجزءا

عن المادة من كل وجه واما ما هو مجرد عن المادة من كل وجه فالأمر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده ياتي
 او عارض لم ذلك فينزع عن المادة عين الواحق المادة معه فيأخذها اخذا مجردا يكون مثل الانسان الذي يقال له
 على كثرين وحتى يكون قد اخذ الكثير طبيعة واحدة ويفزره عن كل كم وكيف أين وضع ماوي ولو لم يجزده عن
 ذلك لما صلح ان يقال على الجميع فهذا يفرق ادراك الحاكم بحسب ادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم الوهمي ادراك
 الحاكم العقلي انتهى وبهذا قال في النجاة وقال في الاشارات اشئ قد يكون محسوسا عندنا شاهدة ثم يكون متخيلا
 عند غيبته تمثل صورة في الباطن كزير الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندنا يتصور
 من يد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عندنا يكون محسوسا قد غشيت غشا غريبة عن ماهيته لوازليت عنه لم تؤثر في
 كنه ماهيته مثال أين وضع وكيف مقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته انسانية وحسب ناله من حيث هو
 منعوني هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا تجزده عنها ولا ياله الا بعلاقة وصفية من جهة مادة ولذا
 لا تمثل في الحس الظاهر صورة اذا زال اما الخيال الباطن فتخيل مع تلك العوارض لا يقدر على تجزئته لمطلق عنها لكنه
 عن تلك العلاقة المذكورة فتتمثل صورته مع غيبته حاكما واما العقل فيقدر على تجزئته الماهية للمكتنفة بعوارض
 الغريبة المستتبنا اياها كانه عمل المحسوس مما جعله معقولا انتهى قال المحقق الطوسي في شرحه انواع الادراك
 اربعة حس وتخييل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الاشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على سيات مخصوصة
 محسوسة من الاين والوضع والمتى والكيف الكم وغير ذلك انه بعض ذلك لا يفك الشئ عن مثالها في الوجود
 الخارجي ولا يشاركها فيها غيره والتخييل ادراك اشئ مع الهيات المذكورة لكن في حالتي حضوره وغيبته
 والتوهم ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالاشئ الجزئي للوجود
 في المادة لا يشاركها فيها غيره ولا يتعقل ادراك الشئ من حيث هو فقط لا من حيث هو شئ آخر سواء اخذ
 وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فلهذا ادراكات مترتبة في التجزئة الاولى
 مشروطة بثلاثة اشياء حصول المادة واكتناف الهياة وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثاني
 مجرد عن الاولين الرابع عن الجميع انتهى والاحمال ان المدركات ما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية
 اما محسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس لا يتوقف بالتخييل
 وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات
 غير مادية واما ما كان فادراكها للعقل فالمدرك لا بد ان يكون مجردا اما مجردا اما وهو المعقول او مجردا اما مقصا
 وهو المحسوس باحدى الحواس وتختلف الادراكات باختلاف تجزئته فالبصر مجرد بصورة عن المادة لا عن
 كماله لوضع الخاص واللون والشكل المعين وغيره والخيال مجردا شجرة اذ لا يد على التجزئة الاولى لكنه لا يجزئها بالكلية

فمقتضيا بالمعنى المصدرى هو وجودها لها وحضورها عندها ومعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها كما هو شأن العلم
 المحضوى بنفسها فاقم قوله حقيقة تقييدية موجبة للكثرة هي الحقيقة التي يتغير بتغيرها بالمصدق فان كانت معتبرة
 في المعنون بان كانت اخلت في حقيقته وقوامه فتوجب التباين بالذات ان كانت في المفهوم والعنوان فقط عينية
 الاكثاف بالحوادث الخارجية او الذهنية بالنسبة الى الاشخاص فالاعتبار بالاعتبار فالحاصل انه لا بد ان يعلم ان الحقيقة
 لا شيء كما تدل على نفي التباين بين مصداق العقل والمعتول في تعقل المجزئات بنفسها كذلك تدل على نفي التباين بين
 مصداق العقل والمعتول ههنا فان العاقل ههنا هو عاقل وجوده له وحاضر عنده فهو بهذه الحقيقة معتقول

فلا احتياج في هذا النسخ من الادراك الى المقابلة والوجه مجردا تجزئيا من تجزئيا لخصائصه ففى هذا النسخ
 من الادراك التجزئيا بالنسبة الى الاولى كشد واما القوة العاقلة فتجزئيا تجزئيا اما فقد ظهر ان مناط العاقلة
 والمعتولية عندهم كون اشئ مجردا عن المادة وغواشيها بالكلية ومدار الحاسية والحسوسية على كون الاشئ متعلقا
 بالمادة نحو ما من المتعلق فمطلق الادراك لا يجب فيه التجزئيا التام بخلاف المتعلق فانه انما يكون تجزئيا تام ونزع بالغ
 قوله مقتضيا بالمعنى المصدرى آه اذ المتعلق بالمعنى المصدرى عبارة عن وجودي شئ موجود بالفعل وجوده شئ
 بنفسه مدارا دراكه بذاته فادراكه لذاته هو وجوده له وانت تعلم ان القول بكون المتعلق بالمعنى المصدرى صادقا
 ومحمولا على الوجود بالمعنى المصدرى او بالعكس ان صح فلا يصح عند الشراح ههنا اذ تصادق المصادر عنده مشروط
 بكون احدهما حصة للآخر وظاهر ان الادراك بالمعنى المصدرى ليس حصة للوجود بالمعنى المصدرى ههنا ولا بالعكس فافهم
 قوله ومعنى الحاضر عند المدرك الخ قال الامام الرازى لو كان عقل الذوات المفارقة غير زائد على ذواتها بل
 يكون ذواتها وعلقيتها لذواتها شيئا واحدا لكانا اذا عقلنا باعقلنا عاقلة لذواتها وليس كذلك اذن نحن بحصول
 علمنا بوجودها محتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى شئنا وان برهان آخر متوقف من مقدمات غامضة
 وبطلان التالى يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقلية ومعقولية لذواتها واجاب عن مصدر الشرح
 في حواشى الكليات الشفاهان علمنا بوجودها انما يقتضى حصول صورة عقلية منها في ذمتنا وتلك الصورة الى صلة
 منها في ذمتنا وجوداتها في نفسها هو بعينها وجوداتها نفوسنا لا وجوداتها لذوات تلك المفارقات فمقتضى
 قاعدة العلم التي هي عبارة عن وجودي شئ ان يكون تلك الصورة متعلقة بنفس تلك الصورة فلا يلزم من مقتضى
 هذه الصورة تعقلها بكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر كذلك
 لكن ليس علمنا بها الا نحو حصول صورة منها في نفوسنا ومحصل الكلام يرجع الى ان ادراك الجواهر المجردة وعين وجوده خارج
 لا عين بمرتبة فلا يلزم من ادراك ماهية الجواهر المجردة ادراك عالم بذاته ومتميز عن علمه بانه لا يقطع مادة الاشكال لانه اذا
 حصل الوجود الخارجى للجواهر المجردة في الذهن بناء على حصول الاشياء بانفسها يلزم من ادراك وجوده الخارجى

فمن مذهب إلى خلافه كما لمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية القديرية ان في علم النفس بذاتها موضوع
العالم مغاير لموضوع المعلوم بالا اعتبار كتنافير المعالج المستعمل فقد اخطأ كفقوله عما ينطق الشيخ فقولك كيف كان
علامة الدليل الشيخ الناجز على نفي التنافير مطلقا والمقصود انها نفي التنافير الذاتي فقط

ادراك ان الحجة المجرى عالم وان لم يلزم من ادراك الهوية ادراك انه عالم اقول ان القائلين بحصول الاشياء بنفسها في العلم
لا يذهبون الى حصول الوجود الخارجي للاشياء بل يذهبون ان الماهيات محفوظة في اسماء الوجود وظروف التقرر
وحصول الوجود الخارجي بعينه في الذهن بطل عن محققهم وسيجي بيان ذلك ان شاء الله
قول من مذهب لما اجمع الفلاسفة على ان صدق العاقل والمعتول في علم شيء بنفسه احد محض من من تعدد
وتغاير هذا اعترض عليهم الامام الرازي في شرح الاشارات بوجهين الاول انه لو كان يقتل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون
فعلنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون عين علمنا بذاتنا صح يكون هو ذاتنا بعينه ولم حرج في التركيبات الغير المتناهية واما ان
لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ايضا ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا الثاني ان حصول الشيء يقتضي تغاير الاشياء
كما ضاق الشيء الى الشيء ويجاد الشيء للشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالتمس المحقق الطوسي في جواب هذين
الايرادين ان بينهما تغايرا بالا اعتبار حيث قال في دفع الاول ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات صغيرة ذاتنا نوع من الاعيان
والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات هندية لا تقطع ما دام المتغير يتغير ما وحاصله ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا ضاع
لذاتنا وليس منها الامر واحد بالذات هو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبارها حاضرة مغايرة باعتبارها غائبة
وهو باعتبارها حاضرة معلومة باعتبارها حاضرة له عالم خالقة ليدلحسب الاعتبار ولتفر في الامور الاعتبارية ينقطع بقطع الاعيان
فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل في دفع الثاني ان تغاير الاعتبار كات في حصول الاضافة فان المعالج لنفسه معالج
باعتبار آخر وليس كات في الابدان لا يقتضي تقدم الموجد الموجد بالذات اعترض عليه اشرح في كتبه بانه قد شبه عليه التغاير
الذي يستحق العلم بالتغاير الذي يصدق العلم ليس تغاير في المصدق صلا او مصدق العالمية بالمعلومية امر واحد بالذات
وبالا اعتبار هو نفس ذاتنا بل الامر اشد معتبر فيه وهذا بخلاف المعالج والمعالج فان النفس معالج مرجح حيث انها طيب معالج
من حيث انها مريضة فقد خلت بالا اعتبار ولو كان ههنا ايض تغاير اعتباري لكان المعلوم شيئا مقيدا لاذات العالم من
حيث هي بناء على هذا التحقيق كمن دفع الايراد الاول بانه ان يريد علمنا بعلمنا بذاتنا بمصدق علمنا بذاتنا فهو
ذاتنا بلا تغاير صلا فليس هناك تعدد وتبينه صلا فضلا عن التفر وان يريد علمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو غير ذاتنا تابع اعتبارنا
فاذا قطع النظر عن اعتبارنا ينقطع التفر واما اندفاع الثاني فبان حصول شيء لشيء في علمنا بذاتنا عبارة
عن عدم غيبوبة ذاتنا عن انفسنا وعدم غيبتها عن انفسها ليس اضافة حتى يستعمل التعدد والتغاير فيقال
قول حيث قال في علم ان المحقق الدواني ايضا يقتضي ان المحقق الطوسي حيث صرح في الحاشية القديرية بالتغاير الاعتبار

بين العالم والمعلوم والعلم في علم النفس انها وشيخ عليه صاحب الكافي لم يشيها بل يغايبها قال كيف يظن ان
 علم الموجودات يخرج الى حيشة تقيدية فيه على ان يكون في ذاته شي بازاء العالمية واخر بازاء العلوية ولا تحشمه من شدة
 من وجب التحصيل في الصناعة فضلا عن ان يرتضيه من في نفسه قوة طابحة للفلسفة ولقرحة صوة منضجة للحكمة فقدمنا
 لاولى البراعة في العلم ان معقولية شيء هي كونها هيته المجردة لشي وعاقليته هي كونها هيته مجردة لشي لا بلا شرط ان يكون
 ذلك شيء هو وغيره وجود المعقول في ذاته هو وجوده لمدره وجوده لمدره نفس معقولية بحيث ان مجرد كان وجوده لذاته
 بخلاف المادى فان وجوده في ذاته هو وجوده للمادة فكان وجوده بعينه عقله لذاته وامنه بازاء العاقليته هو امنه بازاء المعقولية
 الا انك اذا قايسة بينه وبين لذات العاقلة لمعقولات هي غير باسمة باعتبار ان في ذاته لها هيته المجردة لذاته عا
 وحكمته ان في ذلك منه بازاء العاقليته وباعتبار ان هيته المجردة لذاته معقولة وضعت هذا منه بازاء المعقولية لا على ان في آ
 احد الاعتبارين بخلاف الآخر فاختلاف الاسم يمنع اختلاف الاضافة الحاصلة بالمقايسة ولو كان كما يظن لان خبر الامر
 تغاير اعتبارات المبدأ الاول القيوم الواجب بالذات تعالى ذكره بحسب العاقليته والمعقولية وسائر شيون الصفات
 تكثر بحيثيات في ذاته تقدر مجده وهل هذا الاشرار صريح ونوع فضيح في معرفة الجباب الربوبى وهل حكم البرهان
 الا ان يتعالى عن ايمان ذلك صقع قدوسية ويرتفع عن شبا به سدة احدية فليس هناك الاكثر الاسماء بحسب السلوب
 والاضافات اللازمة من المقايسة بينه وبين غيره وحيشة الوجوب بالذات اعنى القيومية هي بعينها جملة احيثيات تقيدية
 الكمالية بحيث يكذب بحدوثين كماليتين على الاطلاق فيصدق اطلاق اسماء احيثيات الكمالية بالاسم على احيثية
 الواحدة الحق على ان لا تكثر اعتبارات الذات يكون انما تكثر احيثية فقط وكبرياءه على عن في ذلك ان شئ يقتول لمقام
 ما افاد الا ان العلم مظهر ان مصداق العاقل في علم المجردات والنفس نفسها معاير لمصداق المعقول العلم مطلقا عبارة عن
 صفة انضائية مغايرة للعالم والمعلوم فمصدق العالم في علم النفس انها هي النفس من حيث قيام تلك الصفة بها ومصدق
 هي من حيث وقوع تلك الصفة عليها كما ان مصداق المعالج بالكثر افعاجت النفس ذاتها من حيث قيام صفة المعالجة بها
 ومصدق المعالج بالفتح هي من حيث وقوعها عليها وباجمالة العلم صفة واحدة بالحققة يختلف باختلاف تعلقاتها فان كان
 متعلقها امر غائبا عن العالم كان تعلقها بتوسط صورة منه عند العالم فيسمى العلم حصوليا وان كان متعلقا
 امر غير غائب عن العالم كنفس ذات وصفاته كان تعلقها بالذات بلا توسط الصورة فيسمى العلم حضوريا
 لانه ليس بتوسط حصول الصورة واستدل عليه مظهر بان العلم المعنى المصدرى الذى يعبر عنه بدائى
 منتزع عن العالم بالعلم الحضورى كما انه منتزع عن العالم بالعلم الحصولى وانكاره عسى ان يكون كناية عن المعنى
 المصدرى عبارة عن الحدث من حيث تلبسه بالفاعل سواء كان تلبسه جزاء منه او خارجا عنه لموظا معه فكونه
 مشتركا بين العلم الحصولى والعلم الحضورى دليل على ان بينهما معنى مشترك كما هو الحقيقة المعبرة عنها

برودان القائل بالحيشية انما يقول في التعبير والعنوان من المعنوي المعبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون المبحث
امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حصوليا كيف سيصح المحشى ان العلم حصولي هو الشيء مرجع اليه العوارض
الذاتية مع ان العلم المتعلق به علم حصولي لا حصولي هذا غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام قوله والعلم المتعلق بها
علم حصولي لان الذات الماخوذة مع الحيشية لتكبه عن مراعاتي امر اعتباري موجود في ظرفها وجودها الظاهر
اخراج وجودها الاصل بخلات لنفس فلا تكون نقلا لها بعد الا ان تصان الانضمام الذي هو احد ثلثه انتهى عليها بناء على علم حصولي
وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف ظاهرا انها ليست عينها ولا حلولها فيكون علمها علما حصوليا اذا العلم المتعلق
بالاشياء الغائبة عما يكون حصول صورة منها هذا تلويح في التوضيح

وبعد احدث الذي اذا اعتبر لمسه بالفاعل كان مرجع حيث تلبسه بالفاعل معنى مصديقا فالعلم حقيقة هي تلك الحقيقة
المشتركة التي نسبتها للمصدي اليها نسبة الانسانية الى الانسان الحيوانية الى الحيوان ناشئة عن دليل على اشتراك
هنا اشتراكه كما ان اشتراك الانسانية والحيوانية دليل على اشتراك حقيقة الانسان الحيوان اما علم الوجوب سبحانه بذاته
فلما دل البرهان على انه نفس ذات وليس صفة منضمة فالعلم بمعنى المصدق المعبر عنه بهن غير متفرع عنه سبحانه اذا القول
بانتزاعه عنه سبحانه يفضي الى القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم في علمه سبحانه بذاته ولما لم يدل برهان قاطع على ان
مبدأ الانكشاف في علم النفس بنيتها وغيره من المفارقات نفس ذاتها فلا وجه لانكار انتزاع العلم بمعنى المصدي عن
الذات العاقلة فافهم قال الشارح كيف الذات التي انما هي ان يقال لذات الماخوذة مع الحيشية ليست سبحانه
عند المدرك بلا توسط الصورة انها لا تحضر عند المدرك الا اذا لاحظها المدرك مع تلك الحقيقة فيكون
لها في تلك الملاحظة حصول وارتسام لا حضور عند المدرك بلا توسط الصورة فلا يكون العلم بها حصوليا
قوله فلا يرد ان القائل به وذلك ان المراد بالذات الماخوذة مع الحيشية في قوله كيف الذات الماخوذة الخ
مجموع الذات الحيشية ولا ريب انه امر اعتباري فيكون العلم المتعلق بها حصوليا لا حصوليا ذلك المجموع عند نفسه ليس
قوله هذا وليست مستقلا على نفس التغير مطلقا اذ ليس الشيخ المذكور سابقا قائم عليه بل هو ملاوة لدليل شيخ والمقصود منها
ان نفس التغير المذكور هذا ما رآه المشي لا يخفى على ذوي بصيرة ان قولنا ان الانسان كهيئة الذات التي هي خطأ من علم التغير
مصدق العالم والمعلوم في العلم الحصري لم يوجب الى التغير الحقيقة بين مصداقها في العلم الحصري حتى يكون هذا على
قوله "الذات آه في" انه يجوز ان يكون الحيشية المعترضة مع الذات غنية موجودة في
المرجع فالذات الماخوذة بهم ايضا تكون غنية موجودة في الخارج وعلى تقدير كونها اعتباره
يجوز ان يكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات الماخوذة مع الحيشية امرا اعتباريا
قوله فلا يكون نقلا لها آه لما كان العلم الحصري عند الملائكة احد ثلثه امور هي ان يكون المعلوم عينا للعالم او لا

وهي صفة منصفة اليه وكان ان تضاد الاولين ههنا غير محتاج الى البيان اذ عدم كون الذات الماخوذة مع الحيثية معلوما
وعينا للنفس من اجل البديهيات انما الاشتباه في الثالث اذ يمكن ان يتوهم في بابي الراسي كون لغات الماخوذة
مع الحيثية وصفا منصفا الى نفس يستدل على بطلانه بان الذات الماخوذة مع الحيثية لتتركب عن امر اعتباري
امر اعتباري موجود في ظرف الخارج بالوجود الظلي وليست بموجودة في الخارج بالوجود الاصل فلا يمكن ان يكون هذا الامر
الاعتباري نقلا لها اذا الاتصاف لانضمامي يستدعي وجود شيئين في ظرف الاتصاف انت قد اعلم انه يلزم على
ان يكون العلم المتعلق بالعلم المخصوص علما حضويا بل علما حصوليا هو شي الماخوذة مع حيثية الاكتشاف بالحوار
الذهنية فيكون الامر اعتباريا موجودا في ظرف الخارج بالوجود الظلي لا موجودا في الخارج بالوجود الاصل كما ذكره المحشي فلا يكون نقلا
لنفس مع انه قد صرح الشارح في موضع مرتصا نفي ان العلم المتعلق بالصورة من حيث انها قائمة بالذهن مكنفة بالحوار
الذهنية علم حضوي فان قلت يجوز ان يكون الحيثية الماخوذة في العلم المخصوص موجودة في العين ان تكون ماخوذة
في عنوان التبعية فقلت يقال شمله هنا ايضا فلا يلزم ان يكون العلم المتعلق بالذات الماخوذة مع حيثية علما حضويا
ثم لا يخفى ان الصورة الماخوذة مع حيثية الاكتشاف بالحوار من حيثية ليست بموجودة في الخارج بمعنى انها ليست
موجودة خارج الاشياء فلا يكون نقلا للنفس فلا يكون العلم المتعلق بها حضويا مع ان الشارح مصرح في موضع من كتبه
بان العلم المتعلق بها حضوي لا يقال قد نص الشارح في حاشي شرح التهذيب حاشي شرح المواقف على ان الصورة
من حيث الاكتشاف بالحوار من حيثية موجودة في الخارج يستدل عليه بانها صفة انضمامية للنفس فلا بد
من تحققها في ظرف وجود الموصوف لاننا نقول انما عايشا الى القول بكون الصورة من حيث الاكتشاف بالحوار
الذهنية موجودة في الخارج ان الصورة بهذا الاعتبار صفة انضمامية للنفس الاتصاف لانضمامي يستدعي وجود شيئين
في ظرف الاتصاف مع ان هذه المقدمة ليست بينة ولا بينة بل لذي يشهد بضرورة ان وجود الصفة في الموصوف
ضروري فالالاتصاف الانضمامي يتوهم ان يكون الموصوف هو الذين الصفة هي الصورة الموجودة في ذلك لانه من وجود
لوجودها فلا يلزم في الاتصاف الانضمامي وجود الصفة في الخارج هذا فان قيل الصورة لما كانت موجودة في الذين موجودون
في الخارج فيلزم وجود الصورة في الخارج ايضا اذ الموجود في الموصوف في ظرف وجوده يقال قد صرح في الحكماء
من المهمة ان ظرفية الخارج ليس ظرفية الدابرل معنى كون الشيء في الخارج كونه بحيث يترتب عليه الآثار الخارجية فلا يلزم
من وجود شيء في شيء منتصف بالآثار الخارجية ان يكون ذلك الشيء ايضا موجودا بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية
بل يجوز ان يكون شيء موجودا في شيء موجود بوجوده صلى بالوجود الظلي فان قلت الصورة القائمة بالذهن
من حيث اكتشافها بالحوار من حيثية مبداء الآثار الخارجية كالانكشاف ونحوه قلت تلك الآثار انما تترتب
على ما هو منشأ الانكشاف حقيقة والصورة ليست منشأ الانكشاف لا عند الشارح ولا عند التحقيق فثبت طرأ

على العلم المتعلق بالعلم المخصوص علما حضويا بل علما حصوليا هو شي الماخوذة مع حيثية الاكتشاف بالحوار
الذهنية فيكون الامر اعتباريا موجودا في ظرف الخارج بالوجود الظلي لا موجودا في الخارج بالوجود الاصل كما ذكره المحشي
فلا يكون نقلا للنفس مع انه قد صرح الشارح في موضع مرتصا نفي ان العلم المتعلق بالصورة من حيث انها قائمة بالذهن
مكنفة بالحوار الذهنية علم حضوي فان قلت يجوز ان يكون الحيثية الماخوذة في العلم المخصوص موجودة في العين
ان تكون ماخوذة في عنوان التبعية فقلت يقال شمله هنا ايضا فلا يلزم ان يكون العلم المتعلق بالذات الماخوذة
مع حيثية علما حضويا ثم لا يخفى ان الصورة الماخوذة مع حيثية الاكتشاف بالحوار من حيثية ليست بموجودة في
الخارج بمعنى انها ليست موجودة خارج الاشياء فلا يكون نقلا للنفس فلا يكون العلم المتعلق بها حضويا
مع ان الشارح مصرح في موضع من كتبه بان العلم المتعلق بها حضوي لا يقال قد نص الشارح في حاشي شرح
التهذيب حاشي شرح المواقف على ان الصورة من حيث الاكتشاف بالحوار من حيثية موجودة في الخارج
يستدل عليه بانها صفة انضمامية للنفس فلا بد من تحققها في ظرف وجود الموصوف لاننا نقول انما عايشا
الى القول بكون الصورة من حيث الاكتشاف بالحوار الذهنية موجودة في الخارج ان الصورة بهذا الاعتبار
صفة انضمامية للنفس الاتصاف لانضمامي يستدعي وجود شيئين في ظرف الاتصاف مع ان هذه المقدمة
ليست بينة ولا بينة بل لذي يشهد بضرورة ان وجود الصفة في الموصوف ضروري فالالاتصاف الانضمامي
يتوهم ان يكون الموصوف هو الذين الصفة هي الصورة الموجودة في ذلك لانه من وجود لوجودها
فلا يلزم في الاتصاف الانضمامي وجود الصفة في الخارج هذا فان قيل الصورة لما كانت موجودة في الذين
موجودون في الخارج فيلزم وجود الصورة في الخارج ايضا اذ الموجود في الموصوف في ظرف وجوده
يقال قد صرح في الحكماء من المهمة ان ظرفية الخارج ليس ظرفية الدابرل معنى كون الشيء في
الخارج كونه بحيث يترتب عليه الآثار الخارجية فلا يلزم من وجود شيء في شيء منتصف بالآثار
الخارجية ان يكون ذلك الشيء ايضا موجودا بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية بل يجوز ان يكون
شيء موجودا في شيء موجود بوجوده صلى بالوجود الظلي فان قلت الصورة القائمة بالذهن من حيث
اكتشافها بالحوار من حيثية مبداء الآثار الخارجية كالانكشاف ونحوه قلت تلك الآثار انما تترتب
على ما هو منشأ الانكشاف حقيقة والصورة ليست منشأ الانكشاف لا عند الشارح ولا عند التحقيق فثبت طرأ

يجوز ان يكون الشيء نفسا لنفس من دون ان يكون موجودا في الخارج بالوجود الاصلى اذ القدر الضروري في الانضمام
 الانضمام ليس بالوجود بل في المنعوت فيمكن ان يكون الموصوف في الخارج وينضم اليه الصفات مع كونها موجودة
 في هيئة فانهم قالوا الشارح في الحاشية لا يقصدوا الخ او روي عليه بان العلم بالمعنى المصدري لا يجر عنه بدنه من مترع
 عن علم النفس والمجردات نفسها قطعا واذا كان العلم بالمعنى المصدري مترعا صاح انتزاع مفهوم العالمية ومفهوم المعلوماتية
 عن ذات العالم ومفهوم العالم ومفهوم المعلوم ومفهوم العلم متضايقة ولا يمكن ان يكون المفومات المتضايقة مترعة عن
 واحدة الالفاظ مختلفة معتبرة في مرتبة المصادق او مصداق المتقابلات يستحيل ان يكون احدا فيجب ان يكون مصداق
 العالم متغايرا لمصداق المعلوم لمصداق العلم فلا يمكن ان يكون مصداق العالم لمصداق المعلوم احدا واجاب عن بعض المحققين
 قدس سره بما يحصل ان العالمية والمعلوماتية وكذا العلم والمعلوم لا تضاد بينهما في علم شيء بنفسه ومعنى علم شيء لنفسه عدم عينية
 عن نفسه هو ليس ضاقة حتى يكون العالم والمعلوم متضايقين فيكون العلم الذي هو عبارة عن عدم غيبة شيء عن نفسه متضايقا
 للمعلوم فيجوز ان يكون الشيء حاضرا عند نفسه مبدأ لانكشاف نفسه من دون تغاير بينه وبين نفسه ثم قال كيف صدر
 من هذا المورد هذا القول فانه يستلزم ان يكون شيان متضايقين بالقياس الى شيء واحد فيجب عليه كاستاذ العلامة ^{منظلة}
 بانه اما ان يكون العلم بالمعنى المصدري لا يجر عنه بدنه من مترع عا عن الذات العاقلية او لا يكون والثاني ظاهر البطلان الفلا
 ايضا لا يمكن ان صحة انتزاع العلم بمعنى ذاته عن تلك الذات ولا ريب في ان العلم بهذا المعنى متضايق لمفهوم المعلوماتية
 ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى باعتبار قيامه متضايق لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى اعتبارا بوقوعه فلا
 لانكار تضاد بين العلم والعالمية والمعلوماتية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفومات متضايقة فلا يمكن ان يكون
 مصداقهما واحدا وعدم غيبة شيء عن نفسه ان لم يكن انما في كنهه لا في انتزاع معنى صفاتي وهو ما يجر عنه بدنه من مترع فلا يصح
 لانكار تضاد بين العلم والمعلوم وكذا بين العلم والمعلوم الا اذا انكر انتزاع مفهوم العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلية
 لنفسها ولا يجزئ عليه ان يمتنع عن علمه اذ اصح انتزاع العلم بالمعنى المصدري ومفهوم العالمية ومفهوم المعلوماتية من
 الذات العاقلية فلا مجال لانكار التضاد بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم اذ العالمية المستتر
 عن الذات العاقلية لنفسها اما ان يكون بازاها معلوماتية او لا يكون والثاني ظاهر البطلان وعلى الاول فالمعلوماتية
 التي هي بازا العالمية في علم الذات بنفسها اما ان تكون مترعة عن تلك الذات ومترعة من غير بازاها فيكون
 متعين الاول قطعا فثبت ان بين العالمية والمعلوماتية في علم شيء بنفسه تضاد بالارباب اما ان شيان لا يكونا
 متضايقين بالقياس الى شيء واحد امي اذا كان الموصوف بهما واحدة فليس كل ما في المعالج والمعالج فيها اذا كانت
 النفس انهما متضايقان مع ان الموصوف بهما ذات واحدة هذا كلامه الشريف واما قولهم عرفوا المتضايقين
 بانها الامران اللذان لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكر وان القيد الاخير

قوله في الحاشية والامر فيها نحن فيه ليس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولة من الصفات النفسانية التي مصدرها
 محلها انفس ذات الموصوف فيكونان واجبة الثبوت لها كالوجود للوجوب تعالى فلا يردان الاتصاف بهما ممكن لهما والاصناف
 بشئ ممكن مسبق بالاستعداد فللنفس استعدادان باجدها صارت عاقلة وبالآخر معقولة قوله فيها فالعاقلة والمعقولة
 والعقل الخ والالزام ان يكون علمها بانفسها بحصولها

لا خال لمتضايفين كالابوة والبنوة العاضتين لشيء مثلاً من جتين هذا الكلام مض على انه يمكن ان يكون شيان متضايفين
 بالقياس لشيء واحد لان الابوة والبنوة العاضتين لشيء من جتين ليستا طرفي ضافة واحدة بل كل منهما طرف ضافة اخرى
 ولو كان الامر كما زعموا لبعض لما صح قولهم ان القيد الاخير لا خال لمتضايفين كالابوة والبنوة العاضتين لشيء من جتين
 قال الشارح في الحاشية من غير ان يوضح الخ لا يخفى على المتأمل انه لا يلزم من كون المعقول بنفسه الصفة المجردة من غير ان يكون
 معه حقيقة تقييده موجبة للتكثير ان يكون العاقل هو عينه المعقول بحيث لا يكون بينهما معايرة أصلاً لا ذاتاً ولا اعتباراً بل يجوز
 ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالج النفس فيها نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة
 قوله فيكونان واجبة الثبوت آه اقول ان اردوا بكونها واجبة الثبوت لهما ان ثبوتها لهما غير معلل أصلاً لا بحال بذات اهل
 متانف كما هو ظاهر من التنظير ففقد انه لا يلزم من كون وصف العاقلية ووصف المعقولة متضادين عن نفس ذات النفس وكون
 النفس بنفس ذاتها مصداقاً محالاً بل من الوصفين ان يكون ذلك الوصفان واجبة الثبوت لهما بهذا المعنى اذ ما لم يجعل الذات
 فليست هي ذات فيصح ان يليب عنها ذاتها وذاتياتها فلا يكون هذا الوصفان واجبة لثبوت النفس بمعنى كونها غير
 معللين أصلاً وان اردوا بانها غير معللين يجعل متانف فليس كذلك قوله كالوجود للوجوب ليس محله اذ وجود الوجوب سبحانه
 ليس معللاً أصلاً لا بحال الذات ولا بحال متانف الا يلزم كون ذاته سبحانه مجعلاً للعيان بالذات اذ ليس للكون
 الوجود مجعلاً ولا معللاً الا كون منشأ انزاعه لك اذ لا تقر له سوى تقرر المنشأ فالصواب ان يقال ان النفس
 بعد وجودها غير منتزعة في كونها عاقلة الى كسب صفة بقيامها لكون موصوفة بالعاقلية ولاني كونها معقولة بنفسها
 الى تعلق صفة بتعلقها لكون موصوفة بالمعقولة فلا يتصور فيها استعدادان استعداد وجود واداء صفة
 فيه واستعداد تعلق تلك الصفة به بل لنفس نفس ذاتها عاقلة ومعقولة وقد عرفت ما خفي ذكر
 قوله والالزام آه فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العاقل والمعقول والعقل في علم شيء بنفسه ان يكون علمه بنفسه
 صوة فيه بل انما يلزم ان يكون العلم اذ اذ على ذاته وبذا اللازم ملزم اذ التحقيق ان العلم مطلقاً عبارة عن الصفة
 القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفة القائمة بها متعلقة بشئ نفسه بلا توسط الصورة فالعلم صوري ان كان
 متعلقة بشئ بواسطة الصورة فهو علم حصولي ولعل ان تلك الصفة القائمة بالنفس منقسمة الى تصور وتصوير
 فيلزم انقسام العلم الحسوس الى تصور والتصديق والحكماء وان صرحوا بان العلم الحسوس لا يكون تصورياً ولا تصديقاً

قوله فيها وتحقيقنا هذا إشارة إلى قوله فالعقل المعقول الخ فإنه كالتحقيق بجميع ما سبق وجه الظهور أن ما سبق يدل دلالة ظاهرة على أن المعقول هنا لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الموضوع يلزم أن يكون علمه بحصول صوته ووجه الوجه ليس له اختصاص بهذا المقام بل جازي في الموضوع مطلقا كما لا يخفى قوله عطاء وفي القاموس غطي لليل فلان ما هي كسبة ظلمته وغطاء لكسائه يغطي المرأة وجهها قوله فيها دون العلم الخ لانها من الأمور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلا بد في علمها من الحصول قوله فيها وبه يظهر أيضا الخ لان المجردات مع كونها فاقرة الفناء في جميع الكلمات لما كان تعقلها عين في ذاتها

لكن كون العلم الموضوعي تصورا وتصديقا لازم عليهم قطعا وذلك لأنه اذا كان العلم الموضوعي عين المعلوم ذاتا واعتبارا وعلم العلم الموضوعي العلم الموضوعي اما تصورا اما تصديقا فالعلم الموضوعي المتعلق بالعلم الموضوعي اما ان يكون متعلقا بالتصور او متعلقا بالتصديق فليزيم اتحاد العلم الموضوعي مع التصور والتصديق ذاتا واعتبارا فيكون العلم الموضوعي أيضا تصورا وتصديقا ولا يختص التصور والتصديق بالعلم الموضوعي بل كل العلم له اعتباران الاول انه علم بما هو غير العالم وصفاته وهذا لا يتصور ولا يختص التصور والتصديق بالعلم الموضوعي بل كل العلم له اعتباران الاول انه علم بما هو غير العالم وصفاته وهذا لا يتصور ولشأنه انه مبدأ الانكشاف نفسه هو بهذا الاعتبار علم موضوعي ليس بتصوري ولا تصديقي فلا يخفى سخافته لان التصور والتصديق حقيقة مختلفان بالنوع فلا يمكن أن يكون الحقيقة التصورية باعتبار تصور وتصديقا وباعتبار آخر لا يكون تصورا وتصديقا فافهم قال الشارح الحاشية بتحقيقنا آه لعلك علمت من تحقيقنا الذي ان العلم والمعلوم في العلم الموضوعي مطلقا ليس كما قال شارح مذكور قوله يدل دلالة ظاهرة الخ اقول دلالة سبق على أن المعقول في العلم الموضوعي لو لم يكن عين العقل يلزم أن يكون علمه بحصول صورته في حيز الخفاء كما عرفت من قبل قال الشارح كما سينكشف لك عطاؤه الخ قال في ما سيجي معترضنا على المتوهم أن العلم من الأمور التي تحققها باعتبار العقل اختراع الذهن بل هو امر ذهني متحقق في نفس الامر وله حقيقة محصلة فاذا كان العلم مجموع المعارض والمعرض يلزم أن يكون حقيقة العلم قائمة من الجوهري العرضي غيرهما من المقولتين المتباينتين في الاشكال في الحقيقة مركبة كقضية اعتبارية وليس لها حقيقة وحدانية محصلة كما صح بكثير من المحققين أنت تعلم انه على تقدير القول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة لا معنى لكون العلم حقيقة محصلة أصلا اذ هو علم الجوهري جوهري وعلم الكيف كيف وعلم الكم كم فهذا لا يراو أي كون العلم حقيقة غير محصلة مشترك لورود على من علم ان العلم مجموع المعارض والمعرض وعلى من قال انه عبارة عن المعارض فقط غاية الامر انه لا يلزم على القول بكونه عبارة عن المعارض فقط تركيبة من المقولتين قال شح في بعض كتبه ان مناط الانكشاف هو ان يحصل المعارض فقط لا ان يحصل مجموع المعارض والمعرض على ما شهد به الضرورة كيف وتوصل المعارض في الذهن خاليا عن العوارض تحقق الانكشاف ولا يخفى ما فيه قوله لا بد في علمها آه اقول فيه انه لو تم هذا يلزم على شارح ان لا يكون علم العلم الموضوعي علما موضوعيا لان العلم الموضوعي عبارة عن الحالة الادراكية المنعقدة عن الصورة ولا شك انها على هذا التقدير من الأمور الغير الحاضرة عند النفس فلا بد في علمها من الحصول

فالواجب تعالى عن جميع أنواع انتفاء الحق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدار لم تكن
منه نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة امر عينه تعالى بعين باذنه من الحجة القاطعة والبينة الساطعة مستدرة

قوله فالواجب تعالى آه اعلم انهم يختلفون في كون صفات الواجب جل شأنه عين في ذاته الحق او غير ذات اولاهي ولا غيره
فذهب الحكماء الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشاعرة الى الثالث يستدل الحكماء على ما ذهبوا اليه بوجوبها
ان الصفات لو كانت زائدة على ذاته الحق كانت مكنية لاحتياجها الى الوصف فلا بد لها من علته فذلك العلة لا يخلو
ان يكون ذات الواجب سبحانه او غيره لا يدل الى الثاني لانه يلزم على هذا احتياج الواجب سبحانه في كونه عالما وقادرا
الى غيره فيلزم استحالة بالغير وعلى الاول يلزم كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معا واور وعلية بالانتماء كونه
اشي قابلا وفاعلا وتفصيلا ان القبول قد يطلق ويراد به الانفعال التجرد في قد يطلق ويراد به مطلق الانصاف فان
مراد الاستدلال انه يلزم على تقدير كون الواجب سبحانه علة لصفاته كونه فاعلا وقابلا بمعنى الاول فلزومه ثم وان اوله يلزم كونه فاعلا
وقابلا بمعنى الثاني فلانهم متناع كون اشئ الواحد فاعلا وقابلا اوله ثم دليل بعد على جوب اختلاف جسيبي الفعل والقبول مطلقا
ومنها ان صفات الواجب سبحانه صفات كماله فيلزم على تقدير كونها زائدة على ذاته سبحانه ان يكون شكلا بالغير واور وعلية
بانه ان اريد استحالة بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته تعالى فهو جائز عندنا وان اريد بغيره فلا بد من تصور
حتى نظرية وتحقيق لمقام الصفات الواجب سبحانه عين في ذاته الحق لا بمعنى ان هناك ذات صفة وهما متحدان في كون لصفة
عين هو صواب بل بانه بل معنى ان مصداق الصفات الكمالية نفس ذات الحق بلا زيادة امر عليها ونضيات حيثية اليها والا يلزم
كون لصفات الكمالية مسبوقة مرتبة نفس ذات الحق فذاته سبحانه يترتب عليها ما يترتب على ذات صفة وذواتها غير كمالية
في انكشاف الاشياء مثلا بل يحتاج في انكشافها الى صفة تقوم بنا بخلات في ذاته تعالى فان ذاته غير محتاج في انكشاف الاشياء
الى صفة تقوم بها بل في ذاته جل شأنه تقوم مقام جميع الصفات بمعنى ان ما يترتب على غيره تعالى بعد قيام الصفات
يترتب على نفس ذاته تعالى وهذا معنى قولهم انه سبحانه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة يعني ان آثار العلم والقدرة وغيرهما ترتب على
ذاته تعالى مع عدم قيام صفة العلم والقدرة بذاته الا قدس واستدل المستكملون على زيادة الصفات بان العلم مثلا
لو كان نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فيكون المعلوم من العلم والقدرة امرا واحدا
وهو ضروري لبطلان وفيه ان هذا الدليل انما يدل على تغاير مضمومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغايرهما
ومغايرتهما لما وليس الكلام في المضموم اما الاشاعرة فان اردوا ان صفاته ليست عين الذات الحق بحسب المضموم ليست
بحسب المصداق فهو حق لا اشكال عليهم هذا وان اردوا امر اخر فمع ورود الاشكال على علمه ليس لصفات مضمومة
قوله بعين باذنه آه اعلم انه وان كان التحقيق ان صفات الواجب سبحانه عين ذاته تعالى الى كونه عرفت
لكن الدليل الذي سماه الحاشي حجة قاطعة وبينة ساطعة لا يدل على عينية صفة العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات

قوله يلزم اجتماع التلئين قال بعض الاعظم لاحد ان يتوجه عليه لنقض لان مقدمات البيان بعد التسليم والاغراض
 عما يقتضي عليه استحالة اجتماع التلئين يستلزم عدم علم التجزيات على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها
 يلزم اجتماع التلئين لا محالة يقول عبده المتصم بحكمة التلئين انج قوله بعد التسليم شعارا الى انه لاحد ان يمنع على تقدير
 كون علم الصورة الذهنية حصولا وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع التلئين استحالة مستند ابانه عبارة عن
 اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد فيلزم منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما هو
 المحشى في موضع آخر والتمايز بين المتحدين اذا لا يتوقف على اختلاف المحل شخصاً فحسب بل المحل الواحد في ازمته
 متعددة او زمان واحد يوجب تعدد الشخصات باعتبار الجهات كالقولي وفي قوله والاغراض اشارة الى ان
 ما يقتضي عليه استحالة من ارتقاء الامان عن حكم المحس على تقدير جواز

قال الشارح والا يلزم اجتماع التلئين آه هذا دليل مشهور للفلاسفة على ان علم النفس بصفاتها حضوى وتقريره
 انه لو كان علم النفس بصفاتها يحصل صوراً فيها يلزم اجتماع التلئين استحالة وهو عبارة عن وجود فردين من نوع واحد
 في محل واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما وذلك انه لو حصلت صفة النفس في النفس يقوم فردان من نوع
 واحد في محل واحد زمان واحد عنى الصفة وصورتهما في النفس ليس بينهما امتياز أصلاً لان الامتياز بين فردين اما
 بحسب الماهية او بحسب المحل او بحسب الزمان وكل ههنا منتفى لا يورده عليه بوجه منهما ما سنبينه كالمحشى وسيجي له وما عليه
 ان شاء الله ومنها انه منقوض بما اذا تصور ما بهيات لصفات او تصور ما بهيات انما يكون بالتجريد والتعريف فلا بد من حصول
 صوراً بآثارها الشخصية التي هي فيلزم قيام التلئين بمحل واحد حيث بان الكلام في الصفات الجزئية فلو حصلت ههنا
 يلزم الاستحالة واما لفظ الامتياز بخلاف تصور ما بهيات لصفات اذ لا يلزم من اقيام التلئين مع تغاير الهويات او لصور
 هويات تلك لصفات نفسها هويات صليية ومنها انه لو فرض ان علم النفس بصفاتها علم حصول فلا شك ان الصور الحاصلة
 منها في النفس موجودة بوجود ظلي ذهني تلك الصفات نفسها موجودة بوجود صلي خارجي فصورها تكون مغايرة لما في نحو وجود
 فتكون الصفات صوراً متغايرة بالشخص فيتحقق الامتياز بين الصفة الموجودة في النفس بالوجود الاصل وبين تلك الصفة
 الموجودة فيها بالوجود الظلي فلا يرتفع الامتياز بينهما في نفس الامر وهذا لا يرد في غاية المستاتة
 قوله اشعار الى انه انج يعني انما لا نعلم انه يلزم فيما نحن فيه اجتماع التلئين استحالة فان قلت ان الاختلاف
 الموجب للثنية والتغاير انما يكون باحد الاسماء الثلاثة الاول اختلاف الماهية والثاني اختلاف المحل الثالث اختلاف الزمان
 ولا اختلاف ههنا بارشاد المذكورة أصلاً ان الزمان الذي هو المحل وكذا الماهية الحال وكذا الزمان وحده
 قلت حصر الاختلاف الموجب للثنية والتغاير في الاسماء الثلاثة المذكورة ثم بل ههنا نحو احده
 من الاختلاف يوجب التمايز بوجود اختلاف استقراء المحل فانهم حكموا بان الصورة الحسية ماهية واحدة

ان يحصل هو بنفسه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن

ولعل الحق انه لا يلزم الاستحالة المذكورة فيما نحن فيه اذ صفات النفس ليست مما ياله الحس الثاني انما يجب تقدير
اجتماعها في محل عدم تمايزها باذات العوارض ايضاً اذ الماهية مشتركة بينهما وكذا لو ازمها من الصفات النفسية مشتركة
ايضاً فلا امتياز بينهما اصلاً فلا اثنينية فلا تماثل فانه فرع الاثنينية واور عليه بان عدم التمايز في نفس الامر محرم لجواز تمايز
عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مغايرة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا
فيه بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غاية عدم العلم الاثنينية واجاب العلامة نقضاً زاني في شرح المقاب
ما ذكره على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط انما الثالث انه لو جاز اجتماع المسلمين في ارضنا
اجتماع سوادين في محل فيجوز ايضاً ان يقتضي عنه احدهما مع بقا الآخر فاذا اتفق عن المحل حد التمايز في جزئيات ذلك المحل
بعضه المثل المنتقى لان والحدان من المحل لا تصافه بعضه الآخر وذلك ضد المثل الثاني فيلزم اجتماع السواد
مع ضد ذلك محال واور عليه بان معنى على جواز خلو المحل عن احد المسلمين ويجوز ان يكون المثلان المجتمعان في محل لا يميز
فلا يجوز ان يكونا شيئاً منها على ان المحل لا يخضع للشيء ضد الا يجوز ان يكون الشيء خالياً عن الشيء الذي هو المثل لئلا
و عن ضده ايتم فلا يلزم اجتماع اصفدين بهذا وقع القيل والقال ثم الحق ان اجتماع المسلمين بحيث يقع التمايز
بينها بالكلية في نفس الامر محتمل اذ الامتياز مساوق للوجود فلا يصح رفع الامتياز بين شيئين في نفس الامر
الاذا صح وجود شيئين بوجود واحد بذات غير معقولة في الوجود معنى مصدرى مختلف باحتلاف المضاد انما يقال
قول ان يحصل هو بنفسه انحصار الخبر في الخارج بنفسه شخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في ذهن من يثبت الحكم وقد
عليه الشيخ في كتيبه كاستفاد الاشارات غير بما وقد سبق من نقض بعض تلك العبارات في كتيبه في المثل فيها انما
ان الشواهد الخارجية تحصل في الذهن تشخصها والعوارض اللازمة لها لكن في الاحساس باحدى الحواس اذ التجربة
نفس المادّة مع شرط حضورها عند الحس عند وقوع نبتة وضع في التخيّل مع غيبوبة حاملها التجربة عن اذرة ووعود نوع نسبة
بمخلاف سائر العوارض بالجملة الموجود في الذهن نفس الهوية الخارجية وهذا المذهب ان كان مختاراً فهو الفلاسفة
لكنه لا يصح على تقدير كون صدق الوجود لمصدرى نفس الماهية كما هو التحقيق اذ على تقدير حصولها في الذهن كانت
هي في الذهن مصداقاً للوجود الخارجي فتكون باهية موجودة ذننية موجودة خارجية فتكون باهية ليست الا عياناً
في الاعيان وهذا صحيح الاستحالة واليظهر علم الخبر في باهية خبري حصولي البنية فاما ان يكون نفس باهية في الخارج
مرتبته في الذهن فتكون باهية حاصلة في الذهن وانعقد في الاعيان لا يكون ذات باهية موجودة في الاعيان حاصلة في
بن بعد تعريفها عن الوجود الخارجي لما كان التعريف عن الوجود الخارجي مساوياً للتعريف عن الشخص فلا يكتفي سوادها مع التعريف
الخارجي في علم الخبر في باهية خبري وقد كان الكلام في عينه ما هو كذا في الوجود في الذهن عبارة عن الحواس كما هي في الاشياء

اذا كمل قاصر عن فائدة علمه بما هو كذلك بل هذا الاجتماع المشكك الذي اوجبهتم باستحالة الاجتماع للشخص الذي هو الخارج
او تخصيص الخارجين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد وهو نفس لا يصح ان يكون علم الخارج بما هو
جزئي فانهم يستدلوا على حصول الاشياء بنفسها في الذهن

ومصادق الحلول نفس ذات حال بلا زيادة او نقصان حيثية فلو حصل الجزئي الحقيقي من كماله في الذهن كان بنفسه
مصادقا للحلول فيكون ذاته بنفس ذات مصادقا لا تقار الى الموضوع فيكون محتاجا الى الموضوع حيثما كان فيكون كونه في الخارج
ايضا محتاجا الى الموضوع وحقه اليه فلا يكون جوهرا ايضا يكون بما هو في الاعيان لا في الوجود يحصل في الذهن مع تعذر
في الخارج لا بد ان يكون له ماهية مشتركة بين الموجود الخارج والموجود الذهني لا محالة ان يكون وجود الخارج والموجود الذهني
واحد لا بعدد فلو حصل الجزئي بما هو جزئي في الذهن فظاهره لا يرتفع عن الخارج بسمو فيه بل يبقى في الخارج فلا بد ان يكون
له حقيقة مشتركة بين الموجود الخارج والموجود الذهني مع ان وجوده وتخصه عين بانية فلا ماهية له مشتركة بحل وجوده
تخصيصا ما قيل ان حقيقة الشخص لشي لا ينافي وجوده في الذهن لا يجب ان يتشخص شخص حاصل من قسمة وجوده الموضوع
ولا يستحيل ان يكون لشي واحد تشخصان احدهما خارجي والاخر ذهني اذ لا يخفى ان الخارج جوهري لا يتشخص بغيره بل هو الخارج
الذهنية احصاء له من الامور الغايرة لذلك الشيء وتخصه الذهني يحصل له وجوده في الذهن بغيره من تشخصه بغيره
اخر حاصلة له بالنسبة الى الاذهان الاخر فان تشخصه خارجي بمنزلة الكلي بالنسبة الى تشخصاته بذهنية غاية الامر ان
كلي في الاصطلاح لا يخفى سخافته لان تعدد وجود لشي الواحد مع بقاءه بطلانه صريح لا يخفى ان تشخصه في الاليات لشي
ومع ذلك لا يجوز وجود تشخص العيني الذي وجوده وتخصه عينه في الذهن فلا يصح عن لزوم كون تشخص الخارج في
حين حصوله في الذهن وقيامه به فاما بنفسه غير حاصل فيه الاثر كما كان مصادقا للحلول نفس ذات حاله المساوقة
بين الحلول في الذهن والتشخص الذهني ضروري فيكون التشخص الذهني بنفسه فاما حصوله في الذهن فاما
قوله اذا كمل قاصر عن فائدة علمه ان كمل كمل قاصر عن فائدة علمه ان كمل كمل قاصر عن فائدة علمه ان كمل كمل قاصر عن فائدة علمه
وتخصه مقارنا بالعوارض الخارجية بل يجوز ان يكون حقيقة الجزئي حاصلة في الذهن مع تشخصه في الخارج
وهذا القدر يكفي في علمه على الوجود الجزئي فهو حاصل في الذهن مع ان وجوده الخارج لا ينافي على تقدير عينه لوجوده
قوله بل هذا الاجتماع المشكك ان كان بعض المحققين قد سئل ان محل صدور خبريات القوى كجمانية وهي منقسمة بانقسام
موضوعاتها فصورة جزئي يحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر في جزء آخر منها فلا اجتماع واما خبريات
المجردة وان كان محلها النفس لكن عليها ليس على وجه الجزئية انما يدركها بياتها دون تشخصها فلا مشكك فيها
اقول لا وجه اختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وبذا يظهر
قوله فانهم يستدلوا على حصول الاشياء بنفسها في الذهن لا بد ان يكون لوجوده الذهني ثبوت

في ان الحاصل في الذهن نفس الشيء لا يتجه ومثاله فانها تدل على ان متعلق العلم لابد ان يكون محلا عند العقل متمازلا
 للاحاطة حصول نفس الشيء في الذهن اذا حكم على شئ بالماهية لا يتعدى منه اليه فلا بد من تمثيل نفس الشيء في الذهن
 يعقب عليه لا اذا علامته مظهلة بانه اما ان يكون الحكم على الشخص العيني او على صورته الذهنية وعلى التقديرين لا يدل
 الدليل السابق على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء بنفسها في الذهن اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير
 يكون الحكم على الهوية عينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا الموجبة وجب وجود الهوية العينية ولم يكن وجود صورته
 الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في الماهية او مغايرة لها فيها او على هذا التقدير لا يكون وجود
 شخص من الماهية كافيا في صدق الحكم على شخص آخر منها فان وجوده لا يكفي لصدق الحكم على غيره فليكن هذا التقدير لا يكون
 القول بالوجود الذهني مجديا اصلا ولوقيل حصول الاشياء بنفسها في الذهن اما على التقدير الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة
 لوجوده بالوجود لطلبي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وشخصا وان كانت مشاركة لها في الماهية فلما اذا
 لا يتعدى الحكم على شئ منه الى ذلك الشئ فالتغاير بحسب الوجود لا يتغير فقط والتغاير بحسب الوجود لا يتغير جميعا سيما في
 امتناع عن الحمل والصدق عدم امتناع عن الكشف المرئية على انه لما تعدى الحكم على الوجه الحاصل من الشئ منه ذلك الشئ
 لما يحكم على امتيزانه مشار اليه فيتعدى الحكم من معنى امتيزه الى محكم فلما اذا لا يتعدى الحكم من شئ الى ذلك الشئ
 الثاني ان شئ شئ يكون مبينا لشيء الشئ المبين لا يكون منشأ الانكشاف المبين الاخر وهذا ايضا ليس شئ اما لا
 فلانه ان كان المراد بعدم كون المبين منشأ الانكشاف المبين الاخر ان انكشف يجب ان يكون مساويا للكشف في حقيقة
 مطابقا لاهية بحسب الماهية فهو مساوية على المطلوب ان كان الغرض منه ان الكاشف للشيء يجب ان يكون متحدا به
 ففقيه ان الحاصل من الشئ في الذهن لا يمكن ان يكون هو نفسه بعينه كما عرفت واما ما نينا فلانهم ذهبوا الى ان وجه الشئ
 المبين اياه بحسب حقيقة ربا يكون كاشفاه فلما جاز ان يكون وجه الحاصل في الذهن كاشفاه فلم لا يجز ان يكون وجه
 الحاصل في الذهن كاشفاه فان قيل ان كاشف الشئ لابد ان يكون متحدا به فمحمولا عليه قلنا ان الصورة الحاصلة
 من الشئ عند العقل ان كانت متحدة معه بحسب الماهية فليست بمتحدة معه في الوجود وعندهم ايضا فلا تكون محمولة على
 ذلك الشئ مع كونها كاشفة له عندهم واما ما لنا فلان الصورة الحاصلة من الشئ في الذهن بمتحدة معه في الماهية
 لها نحو ان من العلاقة مع ذلك الشئ الاول انها محكية له والثاني انها متحدة معه بحسب الماهية فلا يخجل اما ان يكون
 العلاقة الموجبة للانكشاف هي العلاقة الاولى فهي متحققة بين شئ وشئ ايضا او يكون هي الثانية فيلزم
 ان يكون الصورة الحاصلة من شئ كاشفة له عندهم ولا تتحد بها في الماهية فان قيل مجموع العلاقات بين حياياتها
 قلنا فلا بد من اقامة الدليل على هذا ودون خبره القادر كذا افاد الاستان والعلامة مظهلة افوا عرفت هذا فان
 ان القول بحصول الاشياء بنفسها في الذهن بطل بوجه شئ منها ما قد قد رناه واما ان الصورة متحققة له عاينه بوجه

وحصلت لنا في الذهن فاما ان يكون تلك الحقيقة الحاصلة في الذهن تشخصه ام لا لا يسل الى الثاني اذ الوجود بدون التشخص
 غير معقول وعلى الاول يلزم كون الجنس العالي شخصا من ان يتنوع بفصل وخطات اعتقاد الصفة ومنها انه يلزم على
 هذا التقدير ان يكون الجوهر عرضا في الذهن فان العلم هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن ذاته فصورة الجوهر جوهر كما ان
 صور الاعراض اعراض بناء على انخراط الماهيات في اتحاد الوجود وظروف التفرع مع ان ماهية الجوهر في العقل موجودة لا كجزء
 واجاب عنه الشيخ في فصل العلم من الالهيات الشفاء وقد نقله الشارح في ماسياتي ولا بأس بنا ان نقله ثم ننظر في انه
 بل يتم ام لا فنقول قال ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية
 الجوهر المعقولة فانها ماهية شأنها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اى ان هذه الماهية هي معقولة عن وجوده
 في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس كذلك في حده من حيث هو جوهر ليس جدا الجوهر
 في العقل لا في موضوع بل حده انه سوار كان في العقل اذ لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع فان قيل العقل ينقسم الى
 قيل المراد بالعين التي اذ حصلت فيه الجوهر صدرت عنه افعاله وحكمه والعقل كذلك ماهيتها انها كمال بالبقوة وليس في العقل
 حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال بالبقوة من حيث كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل لا معنى كون ماهيتها على هذه الصفة هو انها ماهية
 تكون في الاعيان كمالا بالبقوة واذا عقلت فان هذه الماهية تكون ايضا بهذه الصفة فانها في العقل ماهية كون
 في الاعيان كمال بالبقوة فليس تختلف كونها في الاعيان كونها في العقل فانها كليهما على حكم واحد فانها كليهما ماهية تيجادا
 كمالا بالبقوة فلو كنا قلنا ان الحركة ماهية تكون كمالا بالبقوة في الذهن مثلا لكل شيء يوجد فيه ثم وجدت النفس لا كذا كانت
 الحقيقة تختلف هذا القول القائل ان حجر المنغنيس حقيقة انه حجر يجذب الحديد فاذا وجد مقارنا بحسبه كذا الانسان لم يجذب ووجد
 مقارنا بحسبه حديد فنجذب فلم يجذب يقال انه مختلف بالحقيقة في كذا في الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر شأنه
 ان يجذب الحديد فاذا كان في كذا ايضا كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايضا كان بتلك الصفة فلذلك الالهيات لا
 في العقل والحركة في العقل ايضا بهذه الصفة وليس كذا كانت العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست ماهية في الاعيان
 لا في موضوع فان قيل فقد قلتم ان الجوهر هو ماهية لا تكون في موضوع اصلا وقد صيرتم ماهية المعلومات في موضوع فنقول
 قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تكون تارة عرضا وتارة جوهر اذ قد منتم هذا فنقول
 انما منعنا ايضا ان يكون ماهية شيء توجد في الاعيان جوهر ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان لا يحتاج الى موضوع وفيها يحتاج الى
 موضوع البته ولم يمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اى يكون موجودة في النفس لا كجزء من كلامه فيه كلامه بوجه منها
 ان الشيخ نفسه معروف بان الصورة الجوهرية عرض النفس قد نص في فلسفة ومنهم شيخ ايضا على ان الفرق بين العرض والصورة
 ان العرض بنفس طبيعة مفتقر الى المحل والصورة بطبيعتها غير مفتقرة اليه انما تنفقر اليه بحسب طبيعة تلحقها فلو كانت الصورة الجوهرية
 عرضا في النفس كانت بنفس طبيعتها وحصل حقيقتها مفتقرة الى موضوع مطلق فكيف تكون جوهر اسخ حقيقتها

بأننا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج بأحكام إيجابية صادقة وذلك لا يمكن إلا بعد وجود تلك الأشياء وثبوت الشيء
لشيء يستدعي ثبوت الشيء له ولا ليس في الخارج فهو في الذهن

وإذا افترضت طبيعتها المرسله الى موضوع مطلق احتمال ان يحدبها لاني موضوع فلا يوجد فردا باقائنا
فلا يكون جوهرا أصلا ومنها ان الصوة الجوهريه العقلية حاله في الذهن بلا ريب قد صرحوا بتحصار الحال في عرض الصوة
والحاصل في المادة والموضوع وجود الصوة الذهنية في الذهن ليس من قبيل وجود الصوة في المادة كما لا يخفى بل موجودا فيه من قبيل
وجود العرض في الموضوع فمضى عرض في الذهن فتكون محتاجة باهيتها للموضوع لانهم قد صرحوا ان الحمول في الموضوع لا يتصور
بدون الافتقار الذاتي فلم يبق جوهرا بطل القول ان الأشياء في الذهن بعضها أو بطل قولهم ان الحمول في الموضوع لا يتصور
بدون الحاجة الذاتية ومنها انهم استدلوا على وجود الهيولى في جميع الاجسام برباطتها في الاجسام القابلة للافتصال
الكل بان طبيعة الصوة الجسمية طبيعة واحدة نوعية فلا يخلو اما ان تكون غنية عن الهيولى فلا تكون حاله فيها أصلا مع انه
قد ثبت حلولها في المادة في بعض الاجسام اى الاجسام القابلة للافتصال الكل او تكون منفصلة اليها فلا توجد بدون حلولها
فنتقول لا يخلو اما ان يكون للماهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او منفصلة اليه على الاول لا يمكن ان يكون تلك الحقيقة
حاله في الذهن على الثاني لا يمكن ان تكون قائمة بنفسها في الخارج ايضا فتكون باهية عرضية لا جوهريه فان قلت للماهية
الانسانية مثلا جوهرا عما غنية عن الموضوعات بأسرها الا انها قد عرضها خصوصا حال حوجها الى موضوع قلت
لما جاز ان يعرضها خصوصا حال حوجها الى موضوع وهو الذهن هي بنفس طبيعتها غنية عنه فلم لا يجوز ان يعرضها خصوصا
حال حوجها الى موضوع ما في الخارج مع انهم قد اتفقوا على متنازع فان قلت انكم كنتم شيازا حاصلة في الذهن بنفسها
بل بشبهاها وامثالها فقد بطل العلم بكنهه شيء لانه عبارة عن حصول نفس ذات الشيء في العالم قلت العلم بكنهه شيء عبارة
عن انكشاف ذات الشيء للعالم وانكشاف ذات الشيء يجوز ان يكون شبح حاصل منه في الذهن فمتا مل
قوله بأننا نحكم آه اعلم انهم استدلوا على وجود الأشياء في الذهن بوجود عديدة او ثقتها انما تصور الأشياء
لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها احكاما ايجابية صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة او ثبوت الشيء
لشيء يقتضي ثبوت الشيء له ولا ليس في الخارج فهو في الذهن فظنوا ان هذا الدليل كما يدل على ثبوت الوجود الذهني
انكشافا على حصول الأشياء بانفسها في الذهن ايضا وقد عرفت ان هذا الدليل لا دلالة له على حصول الأشياء بانفسها في الذهن
اصلا واما دلالة على ثبوت نفس الوجود الذهني فليست تكليفا في كلام من وجوه الاول انه لو كان للأشياء وجود
في الذهن لزم ان يكون الذهن جارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه مثلا لان وجود هذه الأشياء في المحل
يوجب اتصاف المحل بها واجتماع سبب المحقق قدس الشرف في حاشي شرح التجريد القديم بان الموجود في الذهن
ما بهية الحرارة والبرودة وغيرها لكنها موجودة بوجود ظلي وكون المحل موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها ايضا

وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وتخص هذا الجواب منع المقدرة القائلة ان معنى الاتصاف
بصفة قيام هيتها بمحلها مطلقا سواء كانت الصفة موجودة بوجوه ظلي او لا ونفي كون القيام بحسب جود ظلي مقتضيا
مستلزما لكون المحل متصفا بذلك القائم ولا شك ان هذا المنع حاسم لما دونه اشبهته مطلقا سواء ثبت انهم بلوازم الهية
او بصفات المعدومات تعيين ان مقتضى اي شيء ان هذا الوجود الخارجي او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود كما في
المعدومات بلوازم الماهية ليس مما يلزم في الجواب والتعرض لكون مقتضى للاتصاف هو الوجود العيني لا الوجودي الموجودات
تقرير شبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذين جارا وباردا لا ان يكون الجواب لك لظهور ان من الجواب لك المنع فلا يترتب
العلامة القويحية في شرح التجريد ان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى انهم انهم بصفات المعدومات الموجودة في الخارج
كالحراة والبرودة وامثالهما ولا يقطع مادة اشبهته فانه لو ثبت بلوازم الماهية كالزوجية والفردية بصفات المعدومات
كالاتباع ومثاله بان يقال حصلت الزوجية والفردية في الذين يلزم ان يكون الذين وجبا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا
ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذين يلزم ان يكون الذين متمنا اذ لا معنى للمتنع الا ما حصل فيه الامتناع
فلا يمكن التخصيص عنه بهذا الجواب فلا تيسر ان يقال اتصاف محل الزوجية بهما من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها
مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا لامثالهما من اللوازم وكذا الكلام في الامتناع ومثاله
اذ لا يمكن ان يقال ان كون الامتناع موصوفا من احكامها المتعلقة بالوجود العيني اذ لا يتصور له وجود عيني
وتحقيق المقام ان اشتقات على تخويل الاول لمشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود والثاني لمشتق الذي
مبدؤه وصف انزعائي ولا شك ان صدق الخوا الثاني منه على شيء ليس بمنوط بقيام مبدؤه به اذ لا قيام لمبدؤه بموصوفه
حقيقة واما صدق الخوا الاول منه على شيء فانه منوط بقيام مبدؤه الاشتقاق بصدق مطلق لمشتق على شيء غير مستلزم
لقيام مبدؤه الاشتقاق بل انما ذلك في صدق الخوا الاول فالزوج ليس ما حصل فيه الزوجية او ما قامت به الزوجية
بل هو ما يعبر عنه بجفت فلا يلزم من قيام الزوجية بالذين حصولها فيه صدق الزوج على الذين وكون القيام عبارة
عن الاختصاص لئلا يعتد مسلم لكن ليس كل قيام مناط صدق اي مشتق كان بل لمشتق من المبادي الانزعائية
انما مناط صدقه كون موصوفه بحيث يصح ان ينزع عنه تلك المبادي نعم يصدق على الذين حصول الزوجية فيهنه دون الزوجية
بمعنى انه محلهما لا بمعنى انه زوج منقسم بينهما لانه ليس صحيح انزع الزوجية وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذين
من حصول الزوجية فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على احجم من قيام السواد والابيض حيا
مع الفارق لان الاسود والابيض مشتقان من مبدئين انضماميين فمناط صدقهما على شيء قيام فيك المبدئين
بخلاف الزوج فانهم واحا العلامة القويحية بانه فرق بين الحصول في الذين القيام به فان حصول الشيء في الذين
لا يوجب اتصافه به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به كذلك الحصول في الزمان فانه لا يوجب الزمان حصوله

وانما الموصوفات شئ شئ هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء هي الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والاشياء
وامثالها انما هي حادثة في القائمة بعلم توجبها في الذهن بها وانما كانت توجبها في الذهن بها ان لو كانت قائمة
به وليس كذلك في غير عليه قال الاستاذ علامته بطلان ما هي من الماهيات العرضية كما هي الحرارة والبرودة وغيرها اذ وجودها
في النفس فلو لم يكن وجودها في الذهن على نحو وجود شئ في الزمان لكان يكون في الذهن محلا لها بل تكون قائمة بنفسها فتصير
مع ان انقلاب الاعراض ليس بان من انقلاب الجواهر اعراضا او يكون على نحو وجود العرض في الموضوع فلا يخفى انه
لا تفرقة بين وجود الاعراض في الذهن وبين وجود الجواهر فيه بان يكون وجود الاعراض على نحو وجودها في الموضوع ووجود
الجواهر فيه على نحو وجود شئ في الزمان المكان فتدبر بطلان ما من حصول الاشياء في الذهن كحصول الاشياء في الزمان
والمكان ومع ذلك لم يسم ان وجود الجواهر في الذهن على نحو حصول الاشياء في الزمان المكان فلا مجال للعقول بان وجود الاعراض
ايضري في الذهن على نحو وجودها في الزمان المكان فلا يندفع بما اتركبه الا كمال لوارد على الوجود الذهني اذ الحرارة والبرودة
وغيرها لكونها اعراضا لا يمكن ان يكون وجودها في الذهن على نحو وجود الاشياء في الزمان المكان بل لا محالة يكون على نحو وجودها
في الموضوع فيقول الاشكال اجاب الشارح في حاشي شرح الموقف بان منشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف من حيث
هو من قبيل وجود شئ لغيره ووجوده محال في الذهن من حيث هو من قبيل وجود شئ لنفسه ان كان من حيث انه مقترن
بالحوادث من قبيل وجود شئ لغيره هذا كلامه وفيه نظر اما اولها فلما افاد بعض المحققين قبحه انه لا شك ان الصورة لقائا
بالذهن حاله فيه ومن البديهي ان حلول الفرد لا يصح بل لا يمكن بدون حلول الطبيعة فلا بد من حلول الطبيعة حين حلول الفرد
واما كانت الطبيعة والفرد كلاهما حا ليين فوجودهما تابع لوجود المحل ومنسوب اليه فتعرض لوجودها الانساب في هذا الوجود
الربطى ووجود شئ لشيء وفي شئ وقد جعل هذا الوجود الربطى منشأ الاتصاف فيلزم اتصاف الذهن بطبيعة الحرارة والبرودة
كلها نعم الذهن يمكن ان يلاحظ وجوده محال نفسه من دون اعتبار ضافته الى محل لكن هذه الملاحظة يمكن ان القائمة بالقيام
الخارجي ولا يضر الاتصاف اما ثانيا فلانه ان يكون مناط الاتصاف وجود الوصف من حيث هو لغيره ان مناط الاتصاف
ان يكون الوصف مجردا عن الشخص وجودا لغيره فذلك بطاذا معنى لوجود الماهية المجردة على انه لو صح ذلك لم يلزم من قيام
الحرارة في الخارج بحسم اتصافها بالبرودة لانهما لهما الماهية المجردة وان اراد بان مناط الاتصاف هو وجود طبيعة الوصف
ولو وجوده في غيرها فذلك متحقق في وجود الحرارة من حيث الاكتفاء بالحوادث الذهنية ايض فلا وجه لعدم الاتصاف
ان اراد بان مناط الاتصاف ان يكون الوصف طبيعة فليس كذلك لكن لا يخفى ان الحرارة طبيعة ما عتية سواء وجدت في الخارج في الذهن
فلا معنى لذلك في عدم لزوم اتصاف الذهن بالبرودة في اصاب الشئ في حاشي الاشياء لغيره من كونه بالبرودة
الذهنية وهي ليست بقائمة بها حاله فيها بل هي جردة بنفسها في عالم آخر بعد النفس فلا يرد لنقض من حيث لزوم تطابق الكيفية
وهذه لزوم اتصاف الذهن بما لا يمكن اتصافه بالحرارة والحركة والتقدير الوضع الا ان غير ذلك قال في الحاصل ان هذه الصورة

لا وقد نقضنا على من اثبت للمدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الخبري سببي هذا الوجود المادي المنفصل عن سببها
 الفاسد وجودا آخر صوريا مجزوعا عن المادة فلهذا كانت تعلم فيه اما اولها ان العقل يكون بنفسه مبدءا لتلك الصور قول
 يكون بنفسه فاعلم ان تلك الصور ليست بفاعلة باتفاق الفلاسفة ولا عند هذا القائل اما ثانيا فلانه يلزم على هذا تقدير قياس صور
 الاعراض بانفسها عند العلم بها واما ثالثا فلانه لا يخلو اما ان يكون تلك الصور القائمة بنفسها الموجودة في تلك العالم قديمة او
 حادثة والاول بطر الحث بنفسه الاذ بان على الثاني يلزم حدوث جواهر تخصي بلاق مادة في خلاص المقر عند الحكماء
 الاشكال الثاني في ما قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي تغيير
 مستديرة وحارة وهذا الاشكال كان الاول اجاب المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الاستدارة ان كانت خبرية كانت
 ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الخبر الذي هو محلها مستديرا بها حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير
 المدرك الذي يكون كالمحل له مستديرا وان كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
 فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن صفة ما مشابة ان يفتعل عنها ولا يلزم
 ان يكون صورتها المتغيرة لها اذا كانت جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك الذي
 ذلك المحل له حارا ولا يخفى ان هذا الكلام من امثال المحقق الطوسي عجيب غاية العجب لا يعمد على علمه بآثاره بانه يلزم
 كون القوة المدركة مستديرا مستقيما معا حيث تصور الاستدارة والاستقامة معا فان قلت يجوز ان يحصل الاستدارة
 في جزء من القوة والاستقامة في جزء آخر منها قلت وجه اختصاص خبر حصول الاستدارة فيه وجزء آخر حصول الاستقامة
 وتارة بما قال المصنف في المحاكمات ان السؤال لوجه في الكلمتين يلزم ان يكون لنفسه مستديرة ومستقيمة معا اذ
 معنى الاستقيم مستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا في انفسنا اية الحرارة اذ حصلت في انفسنا كيف يكون
 قائمة بها وكيف لا يجوز حصول هذه الحرارة فيها قال الفاضل ميرزا جان في حاشي الماحكمات ليس المقصود للمحقق المطلب
 مادة الايراد بل ليس كلامه الا في خصوص تقرير الامام حيث ادرك كون العاقل مستديرا مستقيما ولا يخفى ما فيه فافهم واجاب المصنف في
 المحاكمات بان مستديرا ما فيه استدارة خارجية امي عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية امي عين الاستقامة
 واما ما فيه صورته الاستدارة والاستقامة فلا يلزم ان يكون مستديرا مستقيما وكذا احرار ما فيه عين الحرارة لاصوتها فصورته الحرارة
 وان شئت كانت الحرارة الخارجية في الماهية الا ان الحار ليس ما فيه الحرارة مطا قبل ما فيه الحرارة الخارجية ومجمع هذا الجواب الجواب
 المشهور المذكور سابقا وقد عرفت ما عدي فذكر الاشكال الثالث ان حصول حقيقة الجبل ليس مع عظمها في الدنيا
 غير معقول وكيف يجوز عاقل ان يحصل في ذهنه افلاك عظيمة وكواكب رفيعة وجبال شاهقة وصحارى وسعة مع شجارها
 قاطعا وادها كل ذلك على الوجه الخبري المانع من الاشتراك اذ يلزم على ذلك ان يطباع الكبير في الصغير ولقد تصد العلماء
 الاعلام لدفع هذا الاشكال فما قال المحقق الطوسي ولم يسم في دفعه فقد علمنا ان في ما ثبت مع ماله وداعية حادثة ان

على عمل
 في كل شيء
 في كل شيء
 في كل شيء

واما ما قال الآخرون فاستمع حاله واعلم انه قد اجاب المصدر المعاصر لمحقق الاذني بان الحاصل الخيال جلي مقدر
 كنسبة اليه فالمقدار حاصل في الخيال مع الجبل ولا يقدر شيئا اذا المقدر هناك كيف لكم والحاصل ان الحاصل في ذهننا
 من الجبل الكبير ثلث صورته الجبل المقدار الكبير ونسبة اليه فلا جرم نعلم جلاله مقدار كبير وهذا المفهوم مطابق للجبل الموجود
 اذا وجدته الخارج كان عينية فلا يلزم حلول حال كبير في الجبل الصغير ولا ان يكون الكبير مدركا واما المقدار المقدر للجبل من
 قبل محله اعني الخيال فذلك امر آخر يدرك بملاحظة اخرى عا ورو عليه المحقق الدولتي رحمه الله بانه اذا كان المقدار هناك
 كيف لا كما يلزم ان لا يكون الكم مدركا بالذات فان المدرك بالذات هي الصورة وليست هي الكم كما زعم واجاب
 معاصره بان هذه الصورة كم حسب الوجود الخارجي وكيف بحسب الوجود الذهني فان اريد قوله لا يكون الكم مدركا بالذات انه
 لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما فسلم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكم مدركا بالذات الا ترى ان النائم لم يستقطع
 كونه نائما ولا يلزم منه ان لا يكون النائم مستيقظا وان اراد ان الكم لا يكون مدركا بالذات ههنا فلم اذبه بصورة المدرك بالذات
 كم اذا وجدت في الخارج وروه المحقق بان تبدل الماهية بحسب اختلاف الوجود وتم وكيف يكون ذلك الوجود عارضا لعارض
 سواء كان بالحق او سابقا لا يبدل ماهية المعروض ثم اذا كان الامر كما تخيله لم يكن الوجود الذهني والموجود الخارجي امرا واحدا
 ومن الظاهر المكشوف ان دليل الوجود الذهني انما يدل على حصول الاشياء بنفسها في الذهن لا على حصول شيء مخالف لها في الخارج
 فهذا باحقيقة قول الشيخ والمثال ثم لو صح هذا الجواب لم يمتحج الى ما تركبه من ان الحاصل في الخيال ثلث صور بل كمن في الجواب
 ان يقال الحاصل في الذهن هو الجبل المقدر بالمقدار الجليل الخارج لكنه في الذهن كيف لكم فلا يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا
 في الصغير على انه اذا جاز كون الكيف صورة علمية لكم مع تباينها بحسب السعال فلان يجوز كون المقدار الصغير الحاصل
 في الذهن صورة علمية للمقدار الكبير اولى فانها متساوية في الماهية بخلاف الكم وكيف اذا اشتراك بينهما في شيء من الوجودات
 اصلا فيقال على سبيل ما ذكره اريدتم انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير فهو كم لانه حال حلوله في الخيال صغير وان كان
 في الخارج كبيرا وان اردتم انه يلزم حلول الكبير حال صغره عينية فهو كم لا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان
 هذه الصورة المدركة بالذات كبيرة اذا وجدت في الخارج ثم اريد عليه المحقق بان لا نسلم ان الحاصل في خيالنا من الجبل الكبير
 فانما اذ ارادنا الى ودرنا له سجي الاما اريد اننا نحمله الى هذه الامور الثلاثة ثم كيف يحصل في الخيال صورة المقدار
 غير مخلوط بالجبل حتى يدرك بعده نسبة الى مجايته المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل مقتدرارا معينا مساويا
 لمقدار الجبل فيعود المحذور وهو حصول الكبير في الصغير قال المصدر المعاصر لو كان الحاصل في اذهنانا من الامور الثلاثة
 صورة واحدة لما جاز والاعلم ببعض مع بقا العلم ببعض منها وليس كذلك لاختلافه في ان كون العلم بحصول الصورة
 لا بالاضافة مثلا ليس وجدانيا بل هو نظري غرق في النظرية فكيف يكون وجدانيا ان العلم بثلاثة اشياء كل منها من مقولة
 اخرى صورة واحدة ولا في انه لا يلزم من ادراك شيء ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك الصور المتشابهة ادراك

مخالطة بالخيال ولا في ان الدعوى للدلول عليها بقوله المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كلياً فيكون مقداره
مساوياً للمقدار الحاصل مما لا ينبغي ان يتفوه به عاقل ان من البين انه لا يلزم من غنى كلفة المقدار الحاصل في الخيال مساوياً
مقدار الحاصل في الحاصل في محله بل ان لا يكون اعظم منه وتعتب عليه المحقق بان ان اراد ان لو كان الحاصل في الخيال
صورة واحدة لم يتجزأ بقاها لعموم بعض مع زوال العلم ببعض آخرانه لم يتجزأ ذلك بعد تحليل المتخيلة تلك الصورة الى تفصيل
فاللارته ممنوعة او عند التحليل صور ثلث كما صرحنا بان اراد ان لم يتجزأ ذلك قبل التحليل فيطابق التالي ثم اذ بقا البعض مع زوال
البعض لا محالة يكون بعد تميز البعض عن بعض ذلك ليس من الخيال وحس بل من قوة اخرى من شأنه التحليل والتميز وكيف
يتوهم ان البصر مثلاً يصدر مثلاً التحليل كون العلم بحصول الصورة لا بالاضافة لاينا في ما ذكرنا من ان لا نجد الامور واحداً يمكن تحليله
فان ذلك يستلزم كونه بحصول الصورة ولا كونه متناقض بل هو صحيح على التقديرين لم اذكر ان الحاصل الذي صورته واحداً بل
انما ذكرت انما لا نجد الامور واحداً وهذا صادق على اي تقدير من التقديرين ذلك ظاهر لا ستر فيه بل ذلك انما هو عليه حيث علم
بان الحاصل في ههنا من تحليل ثلث صور من غير دليل لا تميزه فان على البداية او الوجدان بطريق آخر وورد عليه ان
العلم بحصول الصورة نظري غرق في النظرية فكيف يكون جدانياً وبديهاً بطريق آخر ان الحاصل من التحليل ثلث صور
وان سنده الى دليل فليات حتى ينظر فيه ثم لا يخفى ان الحسن انما في التحليل خصوصاً من دون التفصيل الذي كرهنا
يحصل ابعصر صورة بل على حدة وصورة المقدار على حدة وصورة النسبة على حدة وليست شئ من اي بعد ذلك
دليل ان تميزه يبدى له هذا كلامه والاشبه ان الموجود الخارجية لا تحصل باعيانها في الاعيان كما عرفت بل انما يحصل
المحاكية لها سواء كانت متحدة معها بالماهية كما ذهب اليه القائلون بحصول الاشياء بنفسها في الازمان ومغايرة اياها
بحسب الذات كما هو مذموم القائلين بحصول الاشياء بشاهاً ولا استحالة في حصول الماهيات مع بعض العوارض الملائمة
انما الاستحالة في حصول اعيان الاسبام فيادونها من الكثرة والظروف فمثلاً الاشكال قياس الوجود والذنب على الوجود غائب
وهذا ما عرفت قال ان الموجود في الذهن انما هو الصورة الخالصة في كثير من اللوازم الاشكال الرابع انه يلزم اجتماع اثنين
او حصل مفهومهما في الذهن اجتماع التقيصين ان حصل مفهوم سلبه في الذهن كمفهوم الكتابة وسلبها فحينئذ ان التقيصين
المهويات بعينية دون الصور الذهنية وحصول مفهوم الكتابة وحصول سلبه ليس اجتماع التقيصين انما اجتماع التقيصين حصول
وحصوله انما هو سلبه يلزم على هذا اجتماع التليين في جوابه مع انه لا يعلية السواوس ان التميز موجود في الاعيان فالاشياء
المرتبة فيه تكون جودة الاعيان في الموجود الموجود في شئ موجود ذلك الشئ قد عرفت فيما سبق ان هذه شبهة نشأت من مقابلة
على الظروف المكانية السابع ان استحيات العقلية نحو شرك الباري ما يقوم مقامه متميزة عند العقل مع انه لا وجود لها
بخارجاً لكونها مستحيلة لذواتها وقد استصعب بعض ناظرى كلام الشارح وقال هذا الاشكال لا ينحل بانامل الاظروا الانكسار
العقل عاجز عنه وانحق ان هذا الاشكال ليس بشئ لان شرك الباري ما يقوم مقامه مفهوم مصادق اما المصدق فلان

وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي بما هو جزئي الإضافي الذهن بمراتب خلاصة الدليل فيه الصريح بان الحكم عليه بما هو كذا
 بالحكم ايجابيه صادقة مختصة به بخلافه فلا بد من الوجود واوله في الخارج فهو في الذهن من وجود المغايرة حقيقة او
 اعتبارا لا يعني لصدق الموجبة والا لكان لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو وغيره فلا بد من
 حصوله ووجوده من حيث انه تشخص بالعرض الخارجية ومكتنف بالواقع الجوهرية الذهن

من الوجود فهو ليس متميز ولا موجود ولا تصور ولا تقرر واما مفهومه فهو ممكن موجود في الذهن متميز عنده ولا يحكم عليه بالاستحالة والامتناع
 فان قلت لا يكفي وجود المفهوم الحكم بالامتناع اذ المفهوم ليس يحكم عليه بالامتناع لكونه ممكنا موجودا في الذهن قلت
 الاستحالة والامتناع عبارة عن كمال العدم ومصادقه اتفاق المتتبع في نفس الامر فتكونا شريكا في امتناع مثلا مغايرة ان شريكا
 ليس موجودا بالضرورة فهذا الحكم وان كان ايجابيا في بادىء اللحاظ لكنه يسلي في الحقيقة ولذا لا يستدعي وجود الموضوع فاعقل بتصور مفاهيم
 المتتبعات وتوحيدها مرة تلك الحقائق الباطنة وسلب عنها الوجود فخرج القضية القائمة شريكا في امتناع
 ان هذا العنوان لا معنون له فافهم ثبتت لقد وقع نوع من اللطاب في هذا الباب والله الموفق للصديق والوصول
 قوله هذا الدليل لو تم اقول علمت ان الدليل لو تم فلا يدل على استحالة الماهية ذهنا وخارجا فضلا عن ان كل حصول في الخارج في الذهن
 قبله ووجوده لمغايرة له آه فيه لا يخلوا ما ان يكون الحكم في مثال من القضايا على الشخص العيني او على صورة الذهنية على الاول
 الحكم على الهوية الخارجية فلا بد من وجوده في الخارج اذ وجود الحكم عليه يجب اقتضايها الموجبة لصادقة مع ان زيد الذي سئل
 معدوم في الخارج ليس وجوده في الخارج على الثاني قد كفي لصدق القضية الموجبة وجودا لمغايرة معوية اذ لصورة الموجودة بالوجود
 مغايرة للهوية العينية وجودا وتشخصا قطعاً وان كانت مشاركة لها في الماهية اللهم الا ان يقال يكفي لصدق القضية الموجبة
 وجود الموضوع في احد الازمنة اتمته فاذا حكم على زيد مثلاً بان سئل فانهما يجب وجوده فيما يستقبل من الزمان فيه - مال
 قوله والا لكان في آه فيه انه انما لا يكفي لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو مثلا لان الجزئي الآخر ليس محالاً
 ولعلنا قد اثبتنا في الكشاف انما هي المحاكاة وظاهر ان جملة زيد محال كونه محالاً من عرفانه ليس محالاً له صلا وان كان مشاركا للماهية
 قوله فلا بد من حصوله ووجوده انما قال الصدق المعاصر المحقق الذي لا ان الشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شخص
 واحد والصبر لوجوبها فيه لزم ان يكون هذا الشخص من الماهية مع كل شخص مشخص آخر وايضا لو جمعت الشخصات الخارجية الذهنية
 في شخص واحد فلا يخلوا ما ان يكون لكل من الطائفتين مدخل في الشخص لان كان الاول كان تشخصه بكيها فكيف يكون قبل التجزئة
 وبعده شخصاً واحداً وعلى الثاني لا يكون بافرض شخصاً شخصاً ثم انه لو كان يحصل في الخيال من الشخص الخارجى نفسه مع تشخصه فهو
 ذاتية محفوظة هناك فان كان الشخص الخارجى جسماً كان باسند في الخيال يصير جسماً ولزم من جلولة في الخيال تدحسلا لاجسام
 واخرى على المحقق الذي بان ان راوتنا في الشخصات الخارجية والذهنية انه لا يجوز ان يكون شيئاً واحداً وجوداً واحداً
 بتشخصين خارجيين وتشخصين ذهنيين فليس يمكن لاجتماع التشخصين المذكورين فان الشخص الخارجى ليس تشخصاً للشخص

وليس العلم زائداً على هذا القدر والجواب باننا لا نعلم الملائمة المستحيلة بين الشخص الذهني المكلف بالعوارض الذهنية

وجوده في الذهن لا ترى ان الشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص بل تشخص في كل
 خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال وان اريد ان الشخص الخارجي ينافي الشخص الذهني بمعنى ان الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي لا تشخص
 الخيال بالوجود على فوهم ونوات اعترف به من ان المدرك من يد بصورة انسان مكلف بمقدار شكل منهاقه وعوارضه
 تشخص به زيد كلف لك موجود بوجد ثم انه لما اعترف بان المدرك من يد بصورة انسان المكلف بالعوارض لمحضته لا يرد كون
 مشخصاته الخارجية حاصلة الخيال فقد جمع فيه تشخصه الخارجي الموجود في الذهن مع تشخصه الذهني لكن تشخصه الخارجي ليس تشخصاً
 باعتبار وجوده الذهني ومن هنا علم اندفاع ما توهم من انه لو جمع فيه يلزم ان يكون هذا الشخص تشخصاً في تلك الصورة
 في الخيال لما اعتبار ان احدهما ان تؤخذ من حيث انه زائد وتجبر عن الشخصات المكلفة بحلوها في الخيال المعين هو هذا الاعتبار
 شخص من الانسان تشخصاً بالشخصات المحضه له وثانيهما ان تعتبر من حيث انها صورة معينة حاله خيال معين هي بهذا الاعتبار
 من العلم قائم بذلك الخيال تشخصه من جهة بحيثية بسبب قيامه بخيال معين كحالة الانسان او حصل الفصل في من حيث التجربة
 عن الشخصات الذهنية حقيقة الان من حيث الكسوف تلك الشخصات بها علم تشخص قائم بنفس شخصيته فكما ان تلك الصورة كلية
 باعتبار كونه انساناً وجزئية باعتبار كونه شخصاً كلك الصورة الخيالية لزيد شخصته باعتبار كونه زيدا بشخصات الخارجية وعبار كونه
 علماً خاصاً بالشخصات الذهنية وكذا اندفاع ما ذكره من انه لو جمع الشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فان كان لكل
 واحد من الطرفين مدخل في تشخصه كان تشخصه كليهما وان لم يكن لم يكن ما فرض شخصاً مشخصاً وذلك لان
 الشخصات الخارجية كافية في تحصيل تشخصه الخارجي وغير كافية في تشخص الصورة الذهنية كيف لا والشخصات
 الخارجية محفوظة في جميع الصور القائمة بالخيالات المعينة ثم لكل منها تشخص خاص بحسب قيامها بالخيال تشخص
 لا يقال في كون المدرك من يد كلياً لصدقه على الصور الجزئية الخيالية القائمة بتلك الخيالات لانا نقول ان حقيقة
 في موضوعه ان الكلية عبارة عن تجويز لفضل مطابقة الصورة الواحدة للكثرة عما هي ظل لها وهذا الامر بالعكس كذا
 اندفاع ما ذكره رابعاً من لزوم تدخل الاجسام وذلك لان التدخل الممتنع في الاجسام هو اجتماعها في الخارج بحيث لا يكون
 بينها امتياز منعي وليس هنا جسمان مجتمعان بل جسم واحد قد وجد في الخارج شخصات خارجية محصل الذهن وانضم اليها
 في هذا الوجود تشخص ذهني فاين جسمان مجتمعان حتى يحصل التدخل على ان التدخل انما يتصور في الوجود الخارج وليس في
 الخيالية موجودة في الخارج ولو لا ذلك لا متنع تصور جسمين معاً للزوم التدخل على ما توهمه الحق ان حصول تشخص في الذهن
 من حيث تشخصه بالعوارض الخارجية ومكثف باللواحق العينية محال وقد عرفت استحالة ما قدمناه مفصلاً فلا حاجة الى ان
 قوله وليس العلم زائداً الخ اقول هذه المقدمة لغو لا محل لثبوتها في هذا المصتكم كما لا يخفى على المتأمل
 قوله والجواب الخ اقول محصل الجواب ان حصول تشخصه الخارجي في الذهن من حيث كسوفه بالعوارض الخارجية

والتشخص الخارجی للتشخصات الخارجیة او الشخصین الخارجیین اللذین تشخص احدهما مغایر لتشخص الآخر لمتحقق التمايز
 بينهما كما بین الخطیین او السطحیین المتماثلین فی الاستقامة الحالین فی سطح واحد او جسم کک بناءً علی
 ما تقر فی حکمته من ان المحل هو کل لا البعض دون البعض لانها من حیث انها متماثلان

فی جهة محل لاحدهما ومن حیث انها متماثلان فی جهة اخرى
 محل للآخر مشترک کما اشرنا الیه سابقاً فافهم

والتشخصات العينية مسلم لكن لا يتم لزوم اجتماع المتشککین اذ قد تحقق ان التشخص انما يحصل بخلاف الوجود واما
 فهو ليس مشخصاً بل من امارات الشخص مع لوازمه فالشخص الخارجی اذ حصل فی الذهن فقد حلت وجوده فلا بد ان
 بتشخص آخر للتشخص الاول فی هذا النوع من الوجود والحال ان الوجود الخارجی لما كان مغایراً للوجود الذهنی فلا بد ان يكون
 التشخص الحاصل له فی هذا النوع من الوجود مغایراً للشخص الحاصل له فی النوع الآخر منه علی ان التشخص الخارجی ليس تشخصاً
 باعتبار وجوده فی الذهن لان الشخصات الخارجیة غیر كافية فی تشخص الشخص الذهنی کیف و الشخصات الخارجیة محفوظة
 فی جميع الصور الذهنیة القائمة بالافان المعینة ثم کل شخص منها تشخص خاص بحسب قیامه بالذهن تشخصاً خارجياً
 مع تشخصه الخارجی يحصل فی الذهن بالوجود لطلی و تشخص تشخص آخر فقد اجتمع التشخص الخارجی الموجود فی الذهن مع التشخص الذهنی
 لكن بذل الاجتماع المتشککین انما يلزم اجتماع المتشککین لو كان التشخص الخارجی مشخصاً للشخص باعتبار وجوده الذهنی
 ایضاً واذ ليس فليس واما الشخصان الخارجیان فلا یباین کلانها متماثلان عن الآخر تشخصهما فلا يلزم اجتماع المتشککین
 قوله كما بین الخطیین آه اقول هذا التنظیر ليس محله اذ متمايز الخطیین الحالین فی سطح او السطحیین الحالین فی جسم واحد
 انما هو من جهة اختلاف السطح و الجسم بحیثیتین مختلفتین فنشأ اختلاف الحال ههنا اختلاف المحل بالجهات الحیشیة بخلاف
 ما نحن فیه اذ اختلاف الاشخاص انما هو تشخصاتها و لا دخل للاختلاف جهات المحل بحیثیة فی متمايزها و اختلافها اصلاً فافهم
 قوله بناءً علی ما تقر فی حکمته آه وذلك لان السطح الذی هو محل الخطیین و الجسم الذی هو محل السطحیین متماثلان فی جهة واحدة
 قوله لانها من حیث انها آه یعنی ان السطح و الجسم من حیث امتدادهما فی جهة محل لاحدهما ومن حیث امتدادهما
 فی جهة اخرى محل للآخر فلا یروانه حیثین بل الخطیین المستقیمین او المستدیرین المتماثلین في الاستقامة الحالین فی سطح واحد
 او السطحیین کک الحالین فی جسم واحد يلزم اجتماع المتشککین لان الامتیاز بین الخطیین و السطحیین بوسطه تغایر المحل بحیثیة حاصل
 قوله مشترک اقول قد عرفت مما تلوهنا علیک ان هذا الجواب غیر مشترک اذ محصله كما عرفت ان الشخصین کما
 احدهما و مبنیاً و الآخر خارجياً او كلاهما خارجیین متماثلان تشخصهما فلا يلزم اجتماع المتشککین لا یخفى ان هذا الجواب غیر جائز
 فی العلم المتعلق بالصورة الذهنیة لان الصورة الذهنیة و العلم المتعلق بها متحدان ذاتاً و اعتباراً فلا اختلاف ههناک تشخص
 اصلاً نعم لو كان محصل الجواب ان الشخصین متماثلان باعتبار اختلاف جهات المحل و امتداداته لكان للاشتراك وجه

قوله علم حضوري والا لازم اجتماع الشئين قوله تعلم حصولي لا يتفق والمأخذ المستمدة من الصورة العقلية الكلية والصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه غير علم فليس من هذا القبيل

قال الشارح والعلم المتعلق الخ قال روح في حاشي شرح التهذيب الشئ من حيث العوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة للاعتبار الاول يعني الشئ من حيث هو هو وعلم حضوري بنفسه العلم ومعلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمة بنفسها عليها بذاتها وصفاتها حضور كما بين في محله موجود في الخارج لترتيب الآثار الخارجية عليه كونه اتصاف بالذات من تصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الشئيتين في الخارج وكذا قال في حاشي شرح المواقف وعرض عليه اولانا لا علم ترتيب الآثار الخارجية على الصورة الذهنية المكتسقة بالعوارض الذهنية كيف واثبتنا من العوارض الذهنية فزون افراد ماهية العلم فثابره هي نفس الماهية ومن انظارها لا ترتب عليها اذنا ماهية النار مثلا الاحراق والحرارة واليبوسة وغير باوحي غير مرتبة على الصورة النارية الموجودة في الذهن المكتسقة بالعوارض الذهنية واجاب عن بعض المحققين قبح سره بان صورة النار مثلا تجعل لنفسه عالمه في الخارج ومباشرا خارجي نعم لا ترتب عليها اذنا ماهية النار التي هي معلومها وثبت تعلم ان ترتيب هذا الاثر على الصورة النارية الحاصلة في الذهن غير مسلم الا عند من يقول ان الصورة الحاصلة منشأ للاكتشاف وهذا مع كونه خلاف التحقيق خلاف ندرس الشارح ايضا والحق انه ان اراد يكون الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية موجودة في الخارج انها موجودة خارج المشاعر فلا يخفى بطلانه وان اراد معنى آخر حتى يشمل الموجود في الذهن فالاستدلال عليه لغو لا طائل تحته وثانيا بان كون الصورة صفة انضمامية للنفس لا يستلزم كونها موجودة خارجا اذ يتصور الاتصاف الانضمامي بان يكون الموصوف الذهن الصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن وثالثا ان يقال على تقدير تمامه يستلزم كون الشئ من حيث هو هو اية موجودا خارجيا مع انه مصرح بكونه موجودا ذهنييا وجه الاستلزام ان الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالنفس فلا بد ان يكون لها ماهية من حيث هي هي اي صفة قائمة به وحلول الفرد مستلزم لحلول الطبيعة فيلزم ان يكون معلوم العلم حصولي ايضرا موجودا في الخارج قوله والا لازم آه قد عرفت فيه قد ذكر قال الشارح والاعلم المتعلق آه قد صرح روح في حاشي شرح التهذيب وحاشي شرح المواقف بان المعلوم بالذات العلم اعصولي الشئ من حيث هو هو لا الصورة الذهنية من حيث لها صورة ذهنية لكونها علما حصوليا ولا العين الخارجي بل هو معلوم العلم حصولي بالعرض لتحقيق العلم عند استغائه وهو صفة ذاتية لا بد لها من معلوم وباجمله الصورة الحاصلة في الذهن من حيث قيامها بالذات وكنتافها بالعوارض الذهنية علم حصولي من حيث هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم فالفرق بين العلم والمعلوم بالذات وما لا يخفى فيه ما اولاه علماء فقه فيما سبق ان حاصل في الذهن بلا اعتبار لمعتبر وفرض الفاضل شئ واحد علم العقل بضرب من التحليل يحمله الى الماهية كشخص لم يهناك موجودا ان الماهية من حيث هي هي والشخص فلا يصح ان يكون العلم

بل حاله انما يتجلى على كسب الصورة الذهنية بالعوازل الذهنية كما سبق قوله وبهذا حصل الفرق وزال الشبهة الناشئة من إطلاق لفظ التصديق والجزم الاخير للقضية على الحكم على طور الاول من إطلاق التصديق ولقضية على المفهوم العقلي المركب على راسي الامام تغاير الاطلاقين فوقع النسبة والمفهوم العقلي المركب مرجح لاكتشاف علم وتصديق وبدونه معلوم وجزم واخير قضيت

والمعلوم معا او مصداق المتقابلين لا يمكن ان يكون احدهما محسب ان يكون مصداقا لهما تغايرا واما التغاير الذي هو
 بين مصداقهما فتغاير بعد تحقق المصداق ومن هنا ظهر ان ما شتهر في افواههم وتلقاه اشراح بايقون ان العلم
 يحصل في معلومة متغايرة بالاعتبار في مرتبة المصداق لا يصح بناء على ما ذهبوا اليه اما ما نينا فلانه يلزم على هذا التقدير
 ان لا يتعلق العلم بالشيء صلا او المعلوم هو الشيء موجبه وجوده والتالي ظاهر البطلان فيمكن ان يقال المراد بالشيء من حيث هو
 ما شمل الهوية ايضا الا ان هذا انما يصح على تقدير حصول الخبر في الخارج في نفسه في الذهن فانهم وارتقب كلاما مستوفى
 قوله بل حاله انما يتجلى على علم انه قد ذهب طائفة منهم المحقق بطوسي وغيره الى ان التصديق كيفية غير ادراكية تحت
 عقيب الادراك وتبعه اشراج في هذا الموضع كما سبقين وقد لو اعلوا على ما ذهبوا اليه والابانة اذا زال ادراك وحصل بعده ادراك
 آخر يزول الالتفات للذات بابهته وبيها اذا انتقلنا الى قضيتة ونكنا فيما حصل لنا التصديق وزال الشك لا يتغير الا
 الاول فاعلم ان ليس بالادراك الجواب ان النسبة حين كونها مشكوكه او مدعته معلومة بنحوين من الادراك الاول لتخيل والفتا
 الشك ولا زعم الاول في تغيير تغير الثاني وبقي الالتفات واستحالة تعلق العلمين بالنسبة الواحدة موقوف على
 كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وثانيا انما نشير امانه عن القضايا اثر الشك فيها فلا يزيد على ادراكنا الحاصلة لتأني
 ادراك آخر بل حاله اخرى يعبر عنها بتصديق وفيه انه ان يريد ان لا يزيد ادراك آخر صلا كما هو ظاهر كلامهم نعم بل قد لا يدرك
 التام بالنسبة ويزيد من الادراك الذي هو ان يريد ان لا يزيد صورة اخرى فسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون التصديق علما وبانه
 لا يدل هذا الدليل الا على ان التصديق ليس عبارة عن الصورة الحاصلة لا على ان التصديق ليس بعلم فما نحن ان التصديق
 كيفية ادراكية كالتمثيل هو قومي مراتب الانكشاف في تصور من ضيقها فكيف يدرست هم عاقل الى ان ليس باوراك
 وبعضهم سئلوا على كون التصديق كيفية غير ادراكية بقول الشيخ في الاشارات العلم ما تصور سافج او تصور متصور
 وانت تعلم انه يمكن ان يقال معنى كلامه ان من المعلومات ما يعلم تصور سافجا ومنها ما يعلم بعلمين التصديق والتصديق
 بل قد يقال بتصديق بل قد يقال في تقسيم العلم في الاشارات لعله انما لم يتعرض لشبهة العلم منقسم الى تصور والتصديق
 ومنه فيها وغرضه الاشارات ليس ان المعلوم لا يتعلق بتصديق لانه لا تصور لتصديق بل قد يتعلق به بدونه ايضا ولولم
 كلامه الاشارات على ما يلزم لتدفع بين ما قال في الاشارات بين ما قال في انجاء كل موقفة وعلمه انما تصور معنى في قوله
 وايضا قال في ابتدا الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من مجلة الاولى من كتاب الشفا لما كان العلم
 بالعدا في غير الكتاب فذكر في قسمين احدهما التصديق والاخر تصور وكان المنسب بالفكر من التصديق على صلا بقياس

والمتكسب من التصور حاصلنا بحدا وكان كما ان التصديق على مراتب منه يقيني بعقده مع عقائد ان ابا بطل
واما لقوة القرينة من الفعل ان المصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه اذا كان لا يمكن ان لا يعتقاد ووجهه
باليقين هو الذي ناهي معتد معه اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرنا غير معتد معه بفعل ولا بالقوة القرينة من
الفعل بل هو بحيث لو عسى ان نيه عليه لطل استحكام التصديق الاول ان كان حقا كان جائزا الزوال لان الاعتقاد الاول
متغير لا معتد معه لتقيضه مكان ومنه اقناعي طئي دون ذلك هو ان يعتقد الاعتقاد الاول ويكون معه عقائد ان ابا بطل
ولما بالقوة القرينة من الفعل ان لتقيضه مكانا وان لم يعتقد هذا فلان الذين لا يتعرض لم وهو بالتحقيقه منظون كانت القياسات
ايضا على مراتب منها ما يوقع اليقين وهو البرهان منها ما يوقع شبه اليقين وهو القياس المجدي وهو فسطي المناط منها ما يوقع
فيوقع طنا غابا وهو القياس الخطابي واما قلنا هذا الكلام مع طوله ليظهر لك ان التصديق علم عند الشيخ وانه تفاوت قوة ضعفا
بحدوث الانكشاف التام او مكان احتمال لتقيضه او فعلية فافهم قال الشارح متعلقا بالنسبة الخ فيه اشارة الى ان
ليس متعلقا بالنسبة التامة الخ حقيقة كما هو مذموب كجوهري متعلق بالموضوع والمجول حال كون النسبة رابطة بينهما كما ان
في هذا الشرح نسب المذهب الى الشيخ حيث قال فيما ساقى والذي لا يتعدى عنه الحق ويشهد به العقل المستور بالوجه ان التصديق
يتعلق اولاً بالذات بالموضوع والمجول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانياً وباعرض النسبة وذلك لان النسبة بمعنى حرة
لا يصلح ان يتعلق بتصديق حال كونها كضرورة ان التصديق ليس كالذات والمرأة عند ادراك المرئي وهذا هو الحق الذي
افاده الشيخ الرئيس وغيره من المجتهدين اليه يذهب بطبع السليم والفهم المستقيم الاتري ان عند تصديقك بقضية زيد قائم
مثلاً تحصل لك هو الادعاء بان زيد قائم في الواقع لا الادعاء بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل لك هذا ما نيا كيف
ولنسبة من الامور الاتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل ان تزلج النسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجه ان
لا تخفى في فيه من هو السخافة اما اولاً فلان كون متعلق التصديق مستقلاً بالموضوعية والملاحظة ليس يتبع
ولا مبرهن عليه ان التصديق قسم من العلم كما هو حقيقة وظاهر ان العلم كما يتعلق باستقلال يتبعه استقلاله وعلى تقدير كون
كيفية غير ادراكية ايضاً كما هو مذهب الشارح استقلال متعلق التصديق ليس عيناً ولا مبنياً وما قيل ان الادعاء ان
كما حكم عليه وبه يستلزم للتوجه اليه بالذات والنسبة معنى حرة في غير مستقل لا يمكن ان توجه وليقتضيه اليها في تلك الحالة فكيف
يتعلق بها التصديق فحين ان قياس التصديق على الحكم قياس مع الفارق فان الحكم يستدعي الاتفات بالذات
والتصديق لا يستدعي الا الاتفات في الجملة واما ثانياً فلانه لو سلم ان استقلال متعلق التصديق ضروري فلا سلم
ان متعلقه الموضوع والمجول حال كون النسبة رابطة بينهما كما توهمه بل على هذا التقدير يكون متعلقه الحكمي عنه كما وجب
بعض الاعاظم قدس واما ثالثاً فلان الحكاية بالذات انما هي النسبة الرابطة لانهما هي المرأة لما هو في الواقع اما الموضوع
والمجول فاما يقرب ان لتوقف تصور النسبة عليها ولكونها مرآة عرضها فاما يخلان في متعلق التصديق بتعيينه

واما راجعا فلان نسبة هذا المذهب الى الشيخ اقراء عليه بلا امتراء كما لا يخفى على من راجع كتب الشيخ واما ما
 فلان حصول التصديق بيقينية قبل انتزاع النسبة مسلم كالمعنى في التقدير يكون متعلق بتصديق نفس المحكي عنه اذ ليس
 هناك الا صورة واحدة وهي متعلق بتصديق بالذات وليس هناك صورة الموضوع ولا صورة المحمول لنسبة رابطة
 بينهما اللاحقة الاشارة فمضى هذه الصورة كما لا يخفى متعلق بتصديق بالنسبة الرابطة لك لا يتعلق بالموضوع والمحمول حال كون
 النسبة رابطة بينهما بغير فان قلت منشأ انتزاع صورة الموضوع والمحمول موجود في هذه الصورة وذلك كالتعلق
 بتصديق يقال منشأ انتزاع النسبة اليعنى موجود فكيف يتعلق بتصديق وتحقيق المقام ان متعلق بتصديق لها
 ليس بالنسبة الحاكية اذ المعلوم بالذات انما هي الحكاية فهي متعلق بتصديق وتعلقا متعلق بتصديق ليس من اجلها
 بنفسه اما المحكي عنه فهو ان كان في بعض الصور متعلقا بالذات لكن يتعلق بتصديق به ليس كليا كما زعم بعض الامة فمضى
 لانه في الاكثر معلوم بساطة الحكاية والحكاية عنوان لمع ومراة للملاحظة فهو متعلق بالعرض كونه مقصودا بالذات لا تسام
 يتعلق بتصديق به فان يتعلق بتصديق انما هو كون الشيء معلوما بالذات لا كونه مقصودا لك على انه لا يمكن القول
 يتعلق بتصديق بالمحكي عنه في الكو اذ لا يكون له محكي عنها اذ لا في الخارج ولا في الذهن الا لم يتق كوا ذل فافهم
 قال الشارح وبهذه حصل الفرق الخمسيني انه باذكر من ان للصورة الذهنية اعتبارا بغير اعتبارها من حيث هي هي منع
 قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية واعتبارها من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية حصل الفرق بين الخبر
 الاخير من اليقينية وبين التصديق عند الحكماء المتأملين بساطة التصديق وكونه عبارة عن الحكم اذ الصورة الذهنية للنسبة
 حيث كانت كمنتهى العواجز ذهنية تصديقت ورجح حيث نفسها مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية خبر اخر
 انما هو ان النسبة هي التي هي في العلم والاعتقاد من يري العلم والمعلوم متحدان بالذات
 انما هو ان النسبة هي التي هي في العلم والاعتقاد من يري العلم والمعلوم متحدان بالذات
 قائل بهذا ان فرق بين التصديق واليقينية كما يتبين من طلب العبارة اذ ليس من جهة اتحاد العلم والمعلوم صلا
 الشارح في الحاشية وذلك من ان هذا المذهب وان كان يطالب بالبريد وعلى كلام السيد محمد قدس سره اذ حصول الصورة
 في الذهن عبارة عن دل فيه اقيام به ليس بصورة وجودان الذي يسمى احدهما بحصول الآخر بالقيام حتى يكون الوجود باحدهما
 معدوما ما ان كان له ان يكون له بقاء في حصول مرتبة الشيء من حيث هو هو فمراة بقوله فمضى هذه المفهومات الخمس
 التي هي من جهة العلم واليقينية اذ لا يمكن ان يكون له بقاء في حصول مرتبة الشيء من حيث هو هو فمراة بقوله فمضى هذه المفهومات الخمس
 في العلم واليقينية اذ لا يمكن ان يكون له بقاء في حصول مرتبة الشيء من حيث هو هو فمراة بقوله فمضى هذه المفهومات الخمس
 في العلم واليقينية اذ لا يمكن ان يكون له بقاء في حصول مرتبة الشيء من حيث هو هو فمراة بقوله فمضى هذه المفهومات الخمس

قوله في المشية علم واحد غير مركب على تقدير حصول الاشياء بها صحيح لا غبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بها
فلا يظهر وجه لان العلم لم يتعلق بذلك الامر العقلي المركب من جزئيه هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام اذ ذاتيات الشيء لا تختلف
باختلاف الاعتبارات التوجيهية بان العلم من مقوله الكيف لا انقسام اللازم للتركيب فيا فيه مع ما فيه من انية قولنا في تقدير
وتقدير عند الامر علم مركب من المعلوم المتحد لا علم واحد بسيط فالوجه في الكلام بالاخرى به قائل في القول بان تركيب
المتحدين كان في الحقيقة لا يجب تركيب الاخر الا ترى ان مرتبة البسيط في وبسط في متحدان فيكون احدهما بسيط والاخر
مركبة لا يحصل عندي في ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف اعتبارات كائنات ذلك القائل في مواضع عديدة واما في
البسيط في وبسط في فلا سلم بساطة احدهما وتركيب الاخرى

للمحققين
انما العلم بغيره العلم المتعلق بالمفومات من حيث انها قائمة بالذات في كل متعة بالعوارض الدنيوية كذا في بعض
قدس سره قال الشارح في المشية العلم الان يقال له لا يخفى ان المفومات من حيث هي هي انما تسمى
لكونها حاصلة في الذهن فالحصل في الذهن علة لكون هذه المفومات قضية قطعا فلا وجه للتمريض
قوله هذا على تقدير انه قال في الحقيقة لفقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشرح بسيطاً ووجه كذا
اقول ان المعلوم في قوله لفقدان الاتحاد انه نفس الشيء من حيث هو موهوم قطعاً عن القيام بالذات والاكثاف بالعوارض
الذنيوية منع اذ قوله فيجوز ان يكون آية في قوله هذا معنى في العلم والمعلوم بهذا المعنى فيكون كونهما متحدين عند صاحب
الآية فان الشيء من حيث قيام بالذات والاكثاف بالعوارض الدنيوية علم في من حيث هو موهوم قطعاً عن القيام
بساطة العلم وتركيب المعلوم على تقدير القول بحصول الاشياء فيهما في الذهن كذا لا يصح على تقدير القول بحصول الاشياء
بشباها ايها وان رتبة الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز ان يكون في فهمه وعلية واولا ان فقدان الاتحاد بين الشيء
الشيء وان كان صحيحاً في الكلام به في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو موهوم كذا يدل عليه قوله هو الامر العقلي المركب في مرتبة
وقوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات على ان سياق كلام الشارح في سبب قوله هذا في العلم في الكلام في العلم بمعنى
من حيث هو موهوم قد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين في القول بالشيء والمثال ايضا وثانياً انه على
تقدير تسمية قول الكلام في المعلوم بمعنى ذي الصورة ايها لا يصح القول به في العلم بسيطاً مع كون المعلوم مركباً اما على تقدير القول
بحصول الاشياء فيهما في الذهن فظاهر لا ضرورة فيه اما على تقدير عنوان حصول الاشياء بشباها فظاهر ان الشرح وان كان مغايراً
لهي الشرح بحقيقة لكنه عبارة عن مفهوم الشيء المحكي اياه واذ في ذلك بسيطاً محكياً لا مركباً لا بد في العلم بالمركب
حصول اشباح ابراه في مجموع اشباح الاجزاء علم له الامر الا ان العلم لمركب بوجه جمالي مع كذا يجوز بساطة العلم وتركيب المعلوم
في تقدير القول بحصول الاشياء بها كما كنت يجوز على تقدير القول بحصول الاشياء بها ايها كذا لا يخفى على المستأهل
قوله في آية اشارة الى ان الانقسام للمعنى في الكيف هو الانقسام الى الاجزاء المقداية كالانقسام الى الكثرة والعدد وغيره

في قوله في المشية العلم الان يقال له لا يخفى ان المفومات من حيث هي هي انما تسمى
لكونها حاصلة في الذهن فالحصل في الذهن علة لكون هذه المفومات قضية قطعا فلا وجه للتمريض
قوله هذا على تقدير انه قال في الحقيقة لفقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشرح بسيطاً ووجه كذا
اقول ان المعلوم في قوله لفقدان الاتحاد انه نفس الشيء من حيث هو موهوم قطعاً عن القيام بالذات والاكثاف بالعوارض
الذنيوية منع اذ قوله فيجوز ان يكون آية في قوله هذا معنى في العلم والمعلوم بهذا المعنى فيكون كونهما متحدين عند صاحب
الآية فان الشيء من حيث قيام بالذات والاكثاف بالعوارض الدنيوية علم في من حيث هو موهوم قطعاً عن القيام
بساطة العلم وتركيب المعلوم على تقدير القول بحصول الاشياء فيهما في الذهن كذا لا يصح على تقدير القول بحصول الاشياء
بشباها ايها وان رتبة الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز ان يكون في فهمه وعلية واولا ان فقدان الاتحاد بين الشيء
الشيء وان كان صحيحاً في الكلام به في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو موهوم كذا يدل عليه قوله هو الامر العقلي المركب في مرتبة
وقوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات على ان سياق كلام الشارح في سبب قوله هذا في العلم في الكلام في العلم بمعنى
من حيث هو موهوم قد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين في القول بالشيء والمثال ايضا وثانياً انه على
تقدير تسمية قول الكلام في المعلوم بمعنى ذي الصورة ايها لا يصح القول به في العلم بسيطاً مع كون المعلوم مركباً اما على تقدير القول
بحصول الاشياء فيهما في الذهن فظاهر لا ضرورة فيه اما على تقدير عنوان حصول الاشياء بشباها فظاهر ان الشرح وان كان مغايراً
لهي الشرح بحقيقة لكنه عبارة عن مفهوم الشيء المحكي اياه واذ في ذلك بسيطاً محكياً لا مركباً لا بد في العلم بالمركب
حصول اشباح ابراه في مجموع اشباح الاجزاء علم له الامر الا ان العلم لمركب بوجه جمالي مع كذا يجوز بساطة العلم وتركيب المعلوم
في تقدير القول بحصول الاشياء بها كما كنت يجوز على تقدير القول بحصول الاشياء بها ايها كذا لا يخفى على المستأهل
قوله في آية اشارة الى ان الانقسام للمعنى في الكيف هو الانقسام الى الاجزاء المقداية كالانقسام الى الكثرة والعدد وغيره

لان الشيء الواحد الصالح لان يتنزع منه شيان في ظرف الجواز اذا لاحظ العقل مبهما باعتبار تنزاع معنى مبهما في مرتبة الاشياء
 شئى واذا لاحظ مبهما ثم محصلا باعتبار تنزاع معنى مبهما ومحصل مرتبة بشرط شئى فاستحاوها انما هو باعتبار منشأ التنزاع وليس
 باعتبار بساطة احدها وتركيب الاخرى اما المفهوم الاتزاعى التبعيرى لهما وان كان بسيطا ومركبا فليس متحدين ومن هنا
 نستمعهم يقولون ان خبرية الجنس والفصل للنوع انما هى باعتبار لحاظ العقل وتعلقه وما ظهر لى فى هذا المقام يعون الملك للعلم
 هو ان مقصود الحشى روح ان المسمى بالقضية فى قول السيد بالمفهوم من حيث انها امر على مركب معتبر فيه الوحدة عرضا ووجودا
 لا من حيث انها كثره محضه ضرورة ان القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه القضية علم واحد غير مركب ليس
 متعددة عند حصوله فمعتبر فيها بعد ذلك الحد اذا حصل الذى من جنسها انما هو شئى الواحد من حيث انه احدى ان كان في نفسه اجزا

لما انقسم الى اجزاء ماهية كيف وقد صرح بشان فى حاشى شرح الموقف غير من المجتبيين ان الخلقة كيفية منقسمة الى اللون والشكل
 قوله لان الشئى الواحد الخ يعنى انه ان يريد اتحاد المتبئين ان منشأ تنزاعها واحد لم اذا شئى الواحد الصالح لاتزاع امر من الجواز
 اذا لاحظ العقل مبهما يسمى مرتبة لا بشرط شئى اذا لاحظ مبهما ثم محصلا يسمى مرتبة بشرط شئى كالحىوان مثلا فانه ماهية مبهمة
 لا تتعين لا تحصل الا شئى محصل له فاذا اخذ من حيث هو من غير ان يقترن مع شئى آخر اى لا يؤخذ معه شئى محصل له بل يؤخذ
 من حيث هو بحيث يكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين فهو الحيوان لا بشرط شئى واذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يعينه
 ويحصله فهو الحيوان بشرط شئى لكن ليس باعتبار المنشأ احدها بسيطا والاخر مركبا اذا لا تعدد ولا ثنائية فيه صلا وان يريد
 ان مفهومها الاتزاعى واحد فلا يخفى بطلانه وبساطة احدها وتركيب الاخرى ليس الا باعتبار المفهوم التبعيرى الاتزاعى
 قوله انما هى باعتبار لحاظ الخ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل ويصير احدهما عين للآخر فيحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة
 بعينها الجنس بعينه الفصل بذه حقيقة هي حقيقة النوع فالجنس والفصل ليسا بخبرين حقيقة للنوع بل انما خبرتهما بتعلق العقل بخواص النوع
 لا يقوم بهما حقيقة بل هما مفهومان يتنزعان عن العقل عن نفس الماهية المستقرة ولذا لا يبقاها الا فى نحو من الملاحظة
 قوله من حيث انها امر على اده ان كان المراد بالامر على المركب من تلك المفاهيم الملاحظة بلحاظ وحداني كما يدل عليه
 قوله ولعلم المتعلق الخ فلا يخفى سخافته لان الموضوع لمخوط بلحاظ المحمول لمخوط بلحاظ آخر والنسبة بينهما لمخوطة بالقباع فليس
 لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية والا يلزم كون القضية امر واحد مستقلا صالحا لان حكم عليه به ان كان المراد بالامر المتعددة
 المخوطة بلحاظ المعرضة للوحدة كما يدل عليه قوله معتبر فيه الوحدة عرضا ووجودا الخ فيرد عليه ان هذا لا يوجب كون العلم
 المتعلق بها علما واحدا غير مركب بل علوم هذه المعلومات متعددة متكثرة ومجموع هذه العلوم تصديق عند الامام
 قوله ضرورة ان القضية الخ اقول هذا الكلام عجيب لا ريب ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء اربعة اجزاء
 على الاختلاف بين القديار والمتأخرين وظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى بعض حتى تكون
 القضية مركبة منها تركيبا خاليا حقيقيا ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من المقولات المتبانية

وتعدو العلم انما يكون بتعدد الحاصل كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده علوم متعده صرفة
او معتبرة فيها الوحدة كما هو التحقيق عند الشئ كما سيأتي فالمراد بالمفوضات في قوله العلم بها الخ بالمفوضات المتعده لمقتضى
حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن هنا ظهر ان الفرق بين التصديق والتقصية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم
والكلام السابق مؤول يؤيده ايضا ما سيأتي من المجشي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات الجزاءات التي هي في الحقيقة
ومن استحصالها فلا تكون القضية مركبة منها تركيبا ذميا فاذن هي حقيقة اعتبارية يتركبها العقل من الموضوع
والمحمول ونسبة الرابطة بينهما وهي كانهما حياة صورية لها اذ بهما يرتبط احدى شقيتيه بالآخرى فالضرورة التي
للمجشي ضرورة الوهم ثم قياس القضية على احدى قياس مع الفارق اذ الاعداد ليست بمركبة من المقولات المتباعدة
كما سيحى تحقيقه ان شاء الله بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات المتباينة فلا يمكن ان يكون لها حقيقة محصلة ا
قوله وتعدو العلم اه هذا لم يكن لان يكون الحاصل في علم القضية امرا واحدا بحيث لا يكون فيه تركيب
من العلوم اذ لا بد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول ونسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل في الذهن مركبا
من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل ومن استحصال ان يلاحظ العقل القضية بلحاظ واحد حتى يكون حاصل منها في الذهن امرا واحدا
ثم الاعتراف بكون الحاصل في الذهن علم القضية مركبا من اجزاء اعتراف بكونه كبا من العلوم لان نفس هذه الاجزاء علوم كما لا يخفى
قوله فلا يكون تصديقا عند الامام بل يكون تصديقا عنده لانك عرفت انه لا يمكن ان يكون القضية ملحوظة بلحاظ واحد
و يحصل حين علم ما في الذهن وحدة واحدة لان القضية ليست عبارة عن امر واحد بل عبارة عن الامور المتعده غاية ما في الباب ان يكون
ملك الامور المتعده معروضا للوحدة كما يعرض لوحدة للكثرة وح كقول التصديق عبارة عن مجموع العلوم المتعلقة بتلك الامور معروضا للوحدة
قوله فالمراد بالمفوضات الخ انت عرفت انه لو كان المراد بها المفوضات المتعده المعروضة للوحدة ايضا يصير العلم المتعلق بها عند الامام
قوله ليس بالعلم والمعلوم اه انت تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلاثة والاربعة التي زعم الامام كون مجموعها تصديقا
الى القضية ليس بالعلم والمعلوم بناء على ان القضية عبارة عن المفوضات الثلاثة والاربعة لمقتضى الوحدة عرضا ودخولا والتصديق
هو علم المفوضات المتعده حيث هو كالحاصل في الظاهر فلا يخفى سخافته مما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان الامام ليس بقائل بهذه النجوم
بين التصديق والتقصية بناء على الحكم الذي هو جواز التصديق فعل من افعال النفس فالتصديق عبارة عن مجموع الادراكات
التي بالفعل فلا يكون الفرق بين التصديق والتقصية بالعلم والمعلوم فلا يجد نفعا او غرض في التحقيق قدس الشريفة ان نسبة تصديق
الذي على ندر باب الامم اعني مجموع الادراكات الثلاثة والاربعة الى القضية نسبة العلم الى العلوم سوار قال به الامام او لم يقل
قوله حيث لم يقل اه اقول يمكن ان يقال انما يقل التصديق عند الامام ادراك القضية لانه لا يريهم كون التصديق امرا بسيطا
مع ان الامام قائل بكونه مركبا من الاجزاء الثلاثة والاربعة فاورد في بيان ندرية لفظ المجموع ليطابق تصديقه انما قل
والتصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية تنفيها على ان القضية لمغصلة متعده للتصديق عنده قائل في نفسه

ولم يظهر لهم عموماً أيضاً كيف نال الداعي إلى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من قبيل الكيف تحت مقولة اخرى سببها
الاول فلو عموماً ما هو المراد منه حيث يعلم المحضوى ايضاً عاد المحذور المذكور لكن العلم المحضوى ليس من رجا تحت له معينه بل
حالة كحال المعلوم لا اتحاداً واما اعتبار الكما صرح بعض الاذكياء الفاعلة بالتسامح بل هو متمم او زائد بالمقترن من عند نفسه لعدم
اعتراضه اذ عويت هذا فاعلم ان حاصل الجواب ان العلم ان الصورة هي الشيء اعم من المحضوى لان المفهوم منها انها سكونية غير كائنية
واتحاد الحكاية بعينيتها مع الحكمي عنه محال بل مما يتغيران مصداقاً بالذات او بالاعتبار فلا بد ان تكون تلك الصورة متغايرة
للمعلوم فالكيف تعلم المحضوى لانه وان جديده وبن معلومه متغايرة في المرتبة المتأخرة عن صدها لكن لا يرفع الشك
قوله ولم يظهر آه في ان المحقق الذي واثبته قد عموماً الصورة الحاصلة بحيث يشمل المحضوى ايضاً كما يظهر بالمرجة الى اسفار
قوله كيف نال الداعي آه اقول انت تعلم تجب هذا الكلام لانك عرفت فيما سبق ان الصورة ليس اخل تحت مقولة من المقولات
اصلاً لان الحصول من الامور العامة والامور الخاصة ليست باخل تحت مقولة من المقولات وعند الشارح ليست
باعراض ايضاً كما صرح في حاشي شرح المواظف فليس الداعي الى الحكم بالتسامح لزوم اندراج ما هو من قبيل الكيف تحت مقولة
اخرى عني الاضافة اذ العلم بمعنى حصول الصورة ليس مندرج تحت مقولة اصلاً بل نال الداعي الى الحكم بالتسامح ان العلم
بسبب التفسير الاول اعني حصول صورة الشيء في العقل عبارة عن مجرسته بين الصورة والعقل وليس العلم عبارة
عن مجرسته التي هي معنى ترائي اعتباري كما عرفت بل حقيقة حقيقة محصلة ومقولة الكيف بهذا المظهر مقولة علمية
قوله بل حال المعلوم قال في حاشية قبل ان الصورة ان كانت لها تسمية بالصورة فان كان جبراً للصورة فيكون وجودها
اعية فالصورة ايضاً غير صورة مطلقاً ليست بـ بل هي تابعة للصورة التي هي القالب في غاية التحقيق وبذلك اشكل على القائلين
بكون العلم من قبيل الكيف مع لقول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وقد اجابوا عنه بوجهين قد قلنا انهما لا يفيان
قوله فاعلم ان حاصل الجواب في هذا حال الجواب على تقدير ان يكون قوله وهو علم غير دخل تحت النقل وعلى تقدير ان
قوله يزداد خلاصة محصل الجواب ان بعض المحققين ان حصول الصورة يشترط في الغاية بالضرورة والعلم بصورة لا متغايرة فيه
فكيف يكون العلم بصورة حصول الصورة والحال ان القول بتعميم الصورة الحاصلة من الحصول والمحضوى وان صدر عن بعض المحققين
لكن يجب اتباعه لانه باطلاً لا يثبت اعتنا بالاتباع والحق ان الحصول قد يطلق مراداً بالمحصول لا علم شامل للصورة
كما قد يطلق على ما يتصل بالحصول والصورة ايضاً قد يطلق على الشيء من حيث الحصول العلمي كما قد يطلق على الشيء من حيث الوجود
انذهني قد صرح الشارح في حاشي شرح التهذيب بان حصول الصورة كالتراخي في الشيء سمي صورة حيث الحصول على ذلك
حيث الوجود الذي فقط لا اوجب للمحققين حصول الصورة معنى الا ان ذلك هو المعنى الثاني كما ان بعض المحققين قد سرح
قوله لانه وان جبراً لما قال الشارح في حاشية لمعلقة على قوله ولتبارى لا يفتق بينهما وذلك لان القائلين بالمعنى في الحصول
يكان لك غير صحيح بحسب الظاهر اذ لا يوجب لغيره في العلم حصولاً لشيء بل لانه وان جبراً الى ان حصوله لغيره في العلم حصولاً لشيء

فان لم يحصل لم ينل فاستوى حالنا قبل الادراك بعده وهو محال ان ينال غاشي فانما ان يكون في كاشي ادراك امر آخر منته
 غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء باليس بشي وعلى الثاني لا تنفس ادراك
 امور لا تنفسي الى حد فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية سبيل واحد منها عند قصد نفس ادراك شي ثم الادراك تحصيل
 سبحانه الانسان من نفسه تحصيل لا تخليته وليس هو شي في الاعيان نفس الادراك في الاكوان كل موجود مدركا لكل واحد بغير ما كان
 المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق علم شي على وجوده وبآجله لا بد من حصول شرفي لنفسه فاذا كان للشي وجود في الخارج
 ان لم يطابقه الاثر الذي عندك فليس باذراك كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من ذلك الوجه ان طابقه من جميع
 الوجوه التي هو بها فحصل الادراك به كما هو انتهى وقد نقل المحقق الدواني هذا الكلام في شرحه لهما كل المنور ثم قال انه لا يخلو
 عن ضرب افتقار واورد عليه ايرادا منها انه لم لا يجوز ان يكون الحاصل في النفس نسبة ما الى ذلك المعاني فان قلت
 تحقق النسبة فرع تحقق التتبيين نحن نذكر باليس بوجود في الخارج فلا بد له من وجود واذا ليس في الخارج فهو في الذهن
 قلت الدليل جابر على ان المفهومات ضربا آخر من الوجود واما انه في الذهن فلا نسلم ذلك واما ان كل معلوم فهو موجود
 في نفس عالمة فلا يتم الدليل عليه لما من المنع واجاب عن ابحاث المنصور في شرحه لهما كل النور وتلقاه بصدد الشرائع في جواب
 شرح حكمة الاشراق بقول بان استدلالهم من اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل على الوجه المخصوص ان الادراك بعد ما يكون
 حالة حاوثة فينا بالضرورة وتلك الحالة الحاوثة اما ان يكون صفة موجودة فينا او لا على الثاني اما ان يكون وبال صفة موجودة
 عنا او لا والثالث يستلزم عدم حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي او عند عدم صفة موجودة وعدم والها لا يتغير حالنا
 بحسب الوجود الخارجي ضرورة واليه اشار بقوله فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده لكن حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي ضرورة
 فبطل الثالث والثاني ايضاً من ابطالان فان كل من وجد ان صحيح اذ ارجع الى وجدانه ادرك ان الادراك ليس والا
 واليه اشار بقوله ثم الادراك للشي تحصيل لا انتفاء سبحانه الانسان من نفسه تحصيل لا تخليته وتتم ابطال الاشواق بوجه آخر جدير
 بمسألة مقدرة مشهورة هي ان النفس ليس لها صفات غير متناهية وقدمه على البرهان البني على الوجدان كما هو باب التعليم واذا بطل
 القسم الاخير ان يبقى الاول حاثبت ان الادراك حصول مرفي المدرك اما انه حصول من علم امر اما انه في المدرك فلانه حالة مؤثرة
 في المدرك خيرة له براهته كما اثير اليه ولا ثم النسبة التي ذكرنا ان لم يكن حصولا ولا لازوالا كان باطلا باين فساد القسم الثاني
 وان كان والا كان فسادا بذكر في القسم الثاني وان كان حصولا لزمه كون السبب من الموجودات العينية وهو باطل لانها ليست بمقتضية
 الوجود فلم ان موجود الاشياء في نفسها وفي ادراك اخرى لا يكفي في علمها بها ولا يردات التي ينبغي ذكرها مع لها باعلين اشار
 والتحقيق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا يدل الا على حصول مرفي الذهن من جهة تعلق العلم بشي لا يدل
 على ان العلم عبارة عن حصول مرفي الذهن ان يكون العلم على تقدير كونه امرا وجوديا حالة اخرى معبرة بحالة الادراكية
 ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما يستحقه الشارح وهذا الايراد شتر كل لوري صاحب المطارحات انصر لا يمكن دفعه صلا

فما قيل انه لو كان احتمال كون الزايل حضويا وخطافي لاشق الاول فبطلان الرأى ممنوع لان المفروض انما هو كون المحصول زوايا
ولو كان خطافي الثاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزايل حضويا غير صفة كعلم النفس من اتها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كان
المقدمة القائمة بكونه لا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال اهل وجودي لا يلزم وجودية الزايل لان
لان عدمي حينئذ لا يكون تعاليس شي على وجه لا يستلزم الوجود ليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدلى على هذا
بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عديمة

قوله فما قيل انه اعلم انه قال لمحقق الدواني في شرح هياكل النور ان الادراك على تقدير كونه زوالا لا ادراك له لا يجوز
ان يكون الزوال ادراك حضوي لا يكون مسبوقا بعدم الادراك لا يلزم من كون الادراك الحصولي زوالا ان يكون الادراك الحصولي
لكل لما كان هذا الايراد مندوبا قال الشافعي في جوابي شرح هياكل النور مطابقة لما قال الغياث المنصون المستدل بان ادراك
الادراك الحصولي وكونه زوالا لا ادراك حضوي في محل في الشق الثاني فقرأ القائل الايراد بان لا يريد ادراك اخر ما هو اعلم من
الادراك الحصولي فعلى تقدير وجودية لا يثبت لطلب كون الادراك الحصولي ام وجوديا او يجوز ان يكون هذا الادراك
علما حضويا وان يريد الادراك الحصولي فلا ينضم احصاء الشقين لجواز ان يكون الشيء الزايل علما حضويا غير صفة كعلم النفس بذاته
واندفاع هذا الايراد مما قرره المحقق في كتابه في الامور الادراك الادراك الحصولي واما الادراك الحصولي في حصوله في حصوله
في الشق الثاني وتجوز كون الشيء الزايل علما حضويا غير صفة كعلم النفس بذاته سفسطة لان الكلام في العلم الحصولي حاصل للنفس
فلا يمكن ان يكون الزايل ادراك لنفس فاته لانه نفس فاعلم ان يكون ذلك مع بقاء النفس فظهر المحصر بين الشقين على الترتيل نقول
المراد بالادراك الادراك الحصولي وبالصفة الامر المتغير بالادراك الحصولي سواء كان علما حضويا او لا وهذا يشمل علم النفس
بذاته ايضا فالشك الثاني متناول للحضوي مطلقا وليس لصفات فاقع احتمال كون الزايل حضويا غير صفة وضح المحصر
بين الشقين ولو قيل من بدو الامر المراد ادراك اخر الادراك الغير الحصولي وبالصفة الاخرى غير الادراك
المذكور سواء كان ادراكا حضويا او غير الادراك مطلقا صفة او غير صفة لم يرد بهذا الايراد ولا الايراد الاول
قوله وكذا ما قيل انه تقرير هذا الايراد انه لو كانت المقدمة القائمة بالعدمي لا يكون اتفاء باليسن شي مؤوقه بما ذكره الشافعي
في حاشيته الحاشية فلا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال اهل وجودي لا يلزم وجودية الزايل لان
اي الزايل المتأخر عن ذلك الزايل العجزي يعني زوال ذلك الزايل لوجودي بل يجوز ان يكون الزايل اللاحق المذكور بامر
عدمي او لا يلزم كون الامر عدمي تعاليس شي بحيث لا يستلزم الوجود بل الامر عدمي مؤوقه بان الزايل
الوجودي قد اتفاء باليسن شي وهو الزايل الوجودي على وجه يستلزم الوجود وهو الزايل لوجودي وجه اندفاع هذا الايراد
اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزايل فلان الزوال المتعلق بالزايل يمكن ان يكون زوالا بمرزالي آخر مستلما
ان يكون وجوديا او مستلما للوجودي والانا يصح انما تمت اليه اذا عدم لا يضاف الى عدم محض لا يستلزم وجود

لأنها متساوية عن غير بالضرورة والعدم ليس كغيره كذا لو كانت عدداً كانت عدم ما يقابلها ومما أبطل به: يا الله
هو عدم فيكون العلم عدداً لعدم فيكون شوبياً مع فرض كونه عدداً وأما الجبل المركب هو بل أيضاً خلوا محل عنها كما في الجاوية بأنها متساوية
وأما على تقدير كونه عبارة عن الزوال فلا بد من تعلوق الزوال بهذه الزوال أيضاً وذلك علم صالح لأن جعل العلم بـ
أو بـ زوال زواله صلوحاً واقعياً أو خصوصية علم دون علم ملغاة في ذلك من أوضح تعلوق الزوال بذلك الزوال
فيصير العلم للزوال فلا بد أن يكون وجودياً ولا يلزم أن يكون الأمر العدمي انتفاءً وليس بشيء على وجه الاستلزام الوجوه
فلزم وجودية جميع الإدراكات سواء كانت المقدمة القائمة الأمر العدمي لا يكون انتفاءً وليس بشيء مؤداه في حاشية
الحاشية أولاً ولم يتوقف لزوم وجودية جميع الإدراكات على كون المقدمة المذكورة غير مؤداه في حاشية الحاشية
وبهذا ظهر سقيط ما قيل من غايته ما لم يترك صاحب المطارحات كون الإدراك المنطقي شوبياً لا كون كل أدراك كذا قال
قوله لأنها متساوية الخ أو وعليه بانه ان كان المراد بالامتنياز في قوله لأنها متساوية عن غير آه الامتنياز بالذات
فلازم الصغرى لم لا يجوز أن يكون العلم متساوياً عن غير بالضرورة وان كان المراد بالامتنياز مطلقاً سواء كان بالذات وبالواسطة
فلازم الكبرى إذا الأمور العدمية وان لم تكن متساوية عن غير بالذات كما يجوز كونها متساوية بالواسطة إلى الملكة في حاشية
قوله بـ الجبل البسيط آه أقول لا يثبت أن بين العلم والجبل تقابلاً بالضرورة وليس معنى تقابل الاتقابل لعدم الملكة
لأن انتفاء التضاد بينهما أظهر من أن يخفى وأما انتفاء الإيجاب السلب فليس بآه طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع
غير قابل كما لا يخفى وأما انتفاء التضاد فلا بد بطبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق إلا العدم والملكة فاذا
كون العلم عدداً يكون الجبل وجودياً غاية الأمر أن يكون وجودياً في العنوان لتفسير فعله تقدير كونه العلم عدم مقابل الذي أبطل
البسيط لا يلزم كونه عدداً لعدم صلاحيته الجبل ليس عدداً على هذا التقدير بل صفة ثبوتية فلا يلزم كون العلم شوبياً مع فرض كونه عدداً
قوله وأما الجبل المركب آه أقول لا يخفى أن الجبل المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه متقابلاً وعلى تقدير كونه متقابلاً
التقابل بين العلم والجبل ليس إلا بالعدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلوا محل عن المتقابل بل قد يستحيل ارتفاعهما
موضوع موجوداً استحيل ارتفاعهما عن محل قابل للأمر الوجودي فما من شأن الإدراك لا يخلو عن أدراك شيء بعينه والجبل
وأما الجبل الغير القابل فلا مضائق في خلوه عنها فعدم التضاد الجاوب العلم ولا بالجبل المركب لا يبطل كون الجبل المركب
متقابلاً للعلم تقابل العدم والملكة استلزاماً لكونه متقابلاً لتقابل الإيجاب والسلب المتقابلين فيحقق بين العلم والجبل
قوله وفيها ما نقل عن المحشى في وجه استلال الدليل الأول أن دعوى عدم امتياز العدم عن العلم
مقدوح لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو ولا يخفى سخافته أو غرض الإمام من الدليل الأول البطلان كون العلم
عدماً محضاً وظاهر أن العدم المحض لا يتميز أصلاً وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس إلا بالامتنياز إليه
وفي وجه استلال الدليل الثاني أنه محتمل الحصر لجزان يكون ملكة العلم جهلاً مطلقاً ولم يذكره في الستة ويد

وقول الجبل مطلق عبارة عن الجبل البسيط اذا جعل المركب فرد من العلم واشتراك الجبل بين البسيط والمركب
 ليس لا يجوز اللفظ وعلى تقدير كونه مشتركا بينهما لا يمكن تحققه الا في ضمن احدهما فلا محيد عما اذم الامام ^{عليه السلام} قال الشارح
 وعلى الاول انه لا يصح يلزم على هذا الشق ان يكون الادراك جملا بسيطا لانه عبارة عن عدم الادراك عما من شأنه
 الادراك والادراك على تقدير كونه عدم ادراك آخر يكون كذا يصح وايضا من شأنه الادراك لا يخلو عن ادراك شيء
 بعينه والجبل به فلما اتفق عنه ادراك شيء تحقق فيه الجبل به فيكون استناد ذلك الادراك جملا لا ادراكا ولا يصح يلزم
 ان يكون للنفس قبل كل ادراك ادراكات غير متناهية في زمان متناه وهو محيل للضرورة القسرية بالثبوت مرتبة العقل
 الهولاني او للضرورة وجودا بالعرض دون بالذات اذ كل واحد من آحاد السلسلة بالعرض بالقياس الى سابقه فانهم
 فانه من خواص التعليق قال الشارح اذا الامر العدلي قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة لسلب الايضات
 حقيقة الا الى الوجود وان ضيف ظاهر الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها او غيرها
 او ثبوت غيرها لها فالسلب الماهي مفهوم ضيف فهو مضاد بالتحقيقة الى الوجود وادور عليه جوه منها ما قال معاصره ان
 ارادوا بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان حكم سلب الماهية ولم يقتض ذلك تجا بوجوه ^{التي ذكرها في غير عليه السلام} ليس
 في ذلك بل ضافة لسلب الماهية وان اراد ان مفهوم سلب الماهية في ذاتها ويقال مثلا سلب الماهية لم يكن لذلك
 المركب الاضافي معنى بخلاف ضيف الوجود يقال سلب الوجود في غير مسلم كيف العلامة الجواني قد صرح بموضع من نصا ينفذ ان
 سلب الضيف اى مفهوم كان حصن مفهوم في غاية البعد عنه ومنها ما قال الفاضل ميراجان في حاشية القدية
 انهم قالوا الخارج قد يكون طرفا لنفس بعض المضافات للوجود وادور عليه سلب منها حيث حكموا بان الخارج طرف نفس العلم
 والوجود وهذا يقتضي ان تعليق السلب بنفسها ايضا ومنها ان المحقق الدواني قال بان جعل البسيط الذي شره نفس الماهية
 فقبل جعل الجبل لم يكن ماهية فقد جازي تعلق السلب بنفسها من غير ملاحظة الثبوت فلا يصح حصر ضافة الى الوجود والحال ان
 المقابل لاثر جعل البسيط ليس لا سلب نفس الماهية فاعلم ان ضافة السلب الى نفس الماهية بلا ملاحظة الوجود فحصر ضافة الى الوجود
 في ذلك البطلان وجب ان يحصر ضافي بالنسبة الى السلب كما هو سلب بسيط نفس المقصود من السلب ايضا الى السلب البسيط
 ما لم يعتبر كتحقق وصدق بان المراد بالوجود الامر الوجودي نعم بان يكون نفس الوجود المحمولى او ثبتت شيء مشي ونفس
 تقرر الماهية قبا فيه واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية الجديدة ان القضية السالبة انما يمكن ان يرادوا لسلب
 عليها اذا اعتبرتها كتحقق في نفس الامر وما يخرج من مجراه من الصدق وح يكون فصا رعا لتحقيقها وصدقها فلا يمكن
 ان يرادوا لسلب الداعي على انه لا يسميه بانه نسبة رابطة من غير تبادل وادور عليه كل من نظر في كلامه بانه
 يجوز عمده وادور عليه سلب لا يبطى بل منسبة ان يجاب به مع انها اربعة رابطة وادور عليه بان كلامه معنى على هذا
 المتناهي من ان النسبة اسمية نسبة بسيطة كاللا يماية مغايرة او بالذات والنسبة مطلقا غير مائة لتعلق السلب

قوله فينتهي الى ادراك وجودي مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون جنوريا وبجواب جواب قوله في الحاشية في هذا نظر
وقائق منها ان فيما اختاره صاحب المطارحات لا يتم اقتضائهما بل ان المدعى كونه الادراك الزاكن وجوبا محضاً والثابت
اعظم منه ومن الانتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق وان هذا الطريق على تقدير نقض المدعى يلزم امر آخر بخلاف ذلك انظر
وقوله قد صرح المحقق رحمه الله بان مورد السلب النسبة الثبوتية فالنسبة مطلقاً عند ليست غير صالحة لتعلق السلب ثم قال
المحقق في الجريدة بما حصله انه لو جاز انضاق السلب الى السلب من غير ملاحظة التحقق فيه تخطى كثير من قبح عدم محصرهم نقضه
عند اتحاد الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وتفسيرهم التناقض بالاختلاف بالاسباب السلب شرطاً للايجاب في معنى
الشكل الاول لا يربط لنا شي من الانسان بحیوان كل حيوان جسم متجه بعض الانسان لبعض جسم وعدم انعكاس السالبة
فيما سوى الناحيتين فان لا شك ان قبح لنا ان لا شيء من الحيوان انسان سالبة خبرية فان سلب السلب الكلي لا بد ان يكون سلباً جزئياً
كما ان يرفع الايجاب الكلي سلباً في تنكاس بالضرورة وان لم يكن من الناحيتين ليس شيء من الانسان بحیوان كغيره مساو
للايجاب الجزئي وهو ينكس لنفسه الى غير ذلك من المفاسد وحيث بان لما كان السلب المضاد الى سلب مراتبه الشفعية
للموجبة المحصلة ومرتبه الوترية للسالبة البسيطة لم يعتبروا السالبة السالبة ولا السالبة السالبة السالبة وكذا
وفي اعتبار الموجبة والسالبة غني عن اعتبار هذه المراتب لغير المتنازعة فانها ليست لها احكام متقاربة لاحكامها
وليس لها مصداق مغاير لمصداقها وانما حصر القضية عند اتحاد الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة ونسبة الاقتضاء
بالاختلاف بالاسباب والسلب اجزاء جميع الاحكام عليها ولا غير في او المراد بالاسباب والسلب عدم من ان يكون
صريحاً وما لا والى هذا يدل ما قيل ان سلب السالبة في قوة الموجبة لتلازمها تحققاً كما ان المحل في قوة الجزئية
ولما كانت في قوة الموجبة فلا استبعاد في جريان بعض احكام الموجبة عليها ولا يقتضئ بذلك شيئ من القواعد
قوله والجواب ان لا يخفى على السائل ان الاول قد مر الزاكن على الحق كدوا حيث جرت سياجها كذا كون الادراك الزاكن خصوصاً في الجواب
قوله والثابت ان لا يخفى ان صاحب المطارحات على تقدير تمامه يدل لا على ان المضاد اليه الانتفاء لا يكون سلباً محضاً
بل لا بد ان يكون بنحو الثبوت سواء كان به بيا محضاً او سلباً ثابتاً والكد هو كون الادراك وجوباً محضاً حتى ثبت كونه محضاً بحد ذاته
المحقق كدوا فانه على تقدير تمامية ما قال ثبت به كون الادراك وجودياً محضاً ولا يلزم عدم تناسل الادراكات ودفعت غير هذا
قوله يلزم امر آخر يعني انه على طريقة بعض المحققين على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر استحالة من هو لا يلزم امر استحالة
غير متناهية او صفات غير متناهية بخلاف طريقة صاحب المطارحات اذ على تقدير نقض المدعى بما يلزم كون الامر محضاً
بالنفس وهذا امر استحالة غير من قبيل شارح في الحاشية وانت تعلم آه لا ريب ان هذا الكلام حق وقال بعض المحققين
قد سهره ولعله لهذا قال المحقق الدواني فالاولى ولم يقل فالصواب مقصوده ان هذه المقدمه ظاهرة لبطون
من ان اول اعلم ان هذا التقديرات في اثبات المطلوب لان الادراك لو كان انتفاء لا ادراك خسر

قوله فيها ذلك من ثم ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين وليمعلم ان في هذا المقام شك لا خاطئ بل معاصر الا وروح هذه
ان ارتفاع النقيضين يقتضي للنقيضين فان نقيض كل شيء رفعه واستحالة النقيضين يستوجب جوب الآخر فليزمن ان يكون
النقيضان جبينين مستلزم لاجتماعهما وقد سيج لي في محاسنه ما يفي لدفعه لكنه لم يرضق وهو انه ليس به رفع تحقق النقيضين معا
حتى يلزم ما لزم فانه ليس محال بل معناه رفع احد النقيضين كما هو شأن رفع موضوع القضية الطبيعية الذي يتحقق بتحقق فرد واحد
بانتفاء جميع الافراد فغاية ما لزم من استحالة وجوب النقيضين من الضرورة انه لا يستلزم اجتماعهما وقد عرضت على الاستاذ وطلبه

فذلك الا وراك لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عدليا على الاول ثبت المطلوب على الثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك كعدم
مستلزم للوجود او غير مستلزم له على الاول ايضا ثبت المطلوب على الثاني الصحيح تعلق السلب لا السلب ايضا الى عدم مستلزم
قوله ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين انما هو عليه بان نقيض الوجود ليس العدم لمحض الادراك على تقدير كونه عدليا ليس الا عدليا ثانيا
ضرورة انه من صفات النفس تعلق الاستفاد به من غير مستلزم للوجود ولا يلزم ارتفاع النقيضين اقول غرض صاحب المطارحات
الابطال كمن العلم عدليا اذ تعلق السلب بما يتبع السلب البسيط لا بالسلب الثابت ولذا عذر الدعا ان انه فيما اختاره لا يتم كتم
كما ذكره في شيء لا يرتب تعلق الاستفاد بالسلب البسيط فشيء بحيث لا يكون مستلزما للوجود لانه ارتفاع النقيضين قطعا على ان المقصود
انه لو لم يكن معنى المقيدة القائمة الامر العدلي لا يكون ارتفاعه بالشيء ما ذكره الشارح في الحاشية بقوله وانما تعلم انه يلزم ارتفاع
ولا شك في اللزوم ولا في ابطاله اللازم وليس الغرض ان على تقدير كون ذلك عدليا تعلق الاستفاد به من غير مستلزم للوجود بل ارتفاع
قوله لكنه لم يرضق ان قيل وجبه عدم الرضاء ان جواب المحشى محتاج الى تقدير لفظ اذ مع عدم قيام القرينة عليه وبعضهم قالوا
في وجه ان هذا الجواب انما يتم لو كان انتفاء موضوع الطبيعة انتفاء جميع الافراد كما راعه الشارح مع ان الامر ليس كذلك لانه لما
موضوعها يتحقق فرد واحد فانتفاء هذا الفرد يستلزم انتفاء الموضوع الاضطراري كحصر انتفاء موضوع الطبيعة في انتفاء جميع الافراد
مع كمال ان جوب النقيضين غير محال لعدم استلزام تحققهما معا كارتفاع النقيضين ايضا غير محال لعدم استلزام ارتفاعهما معا
وتحقق ان معنى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق فرد ليس الا ان وجود الفرد صحيح لان متغير الذهن الطبيعية يصعب بالاطلاق ليس
معناه انه توجد بصيغ وجود الفرد بل هذا معنى وجود موضوع الماهية فاذا وجد فرد من افراد الطبيعة وجد منشأ انتزاع موضوع الطبيعة
فهو موجود في الذهن بوجود منشأ عن وجود الفرد بعد انتزاعه عنه فيصح انه يوجد بوجود فرد معنى انه منتزع عن الفرد ولا يتحقق انتفاء
فرد لان الفرد منشأ انتزاعه فادام الفرد موجودا فيصح انتزاعه عنه بلا ريب بل انما يتحقق موضوعها التام في جميع الافراد او على
هذا التقدير لا يكون له منشأ أصلا فينتفي الضرورة والوجه في عدم الرضاء ان يقال لفظ ارتفاع النقيضين كمثل ثلثة معان
رفع تحقق النقيضين معا بان يصرف المعية الى تحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا ليس
بمحال كحال المحشى وثانيها رفع احد النقيضين كما ذكره المحشى وثالثها معية الارتفاع عين كما قال معاصر استاذ
والمحشى محفل عن هذا المعنى الثالث مع انه يستلزم الى الفهم والمعنى الذي اختاره بعيد عن الفهم جدا

ثم اتى بتقرير آخر هو ان معناه انه على تقدير ارتفاع نقیض ارتفاع النقيض الآخر محال وهو انما يستلزم وجوب نقیض نقیض الآخر على ذلك التقدير وهو ليس محال مع قریب منه ما افاد به نفسه ان معناه معية رفعها محال بحسب سلب معيتهما وهو ليس محال فلهذا قولہ فیما مع ان الخ بهذا ثبت المقدمه المنوعه وان لم يثبت المقصود لما قرأنا من معنى الفائدة في ذكرنا غير صحيح قوله لا ينفرد بالمقصود بخلاف الطريقة التي اختارها صاحب المطبوعات لانها تدل على ان محالها على ما علمنا عليك سابقا قوله جميع تلك الاركان اي الاركان السابقة الغير المتناهية قوله فالاولى ولم يقل فالصواب يجوز حمله على معنى الصحيح هو انما هذا المعنى فلهذا نقدر الاركان من حيث لا يتعارف وليداه تشبه بخلافه الذي سياتي من المحنة

قوله هو ان معناه ان محصله ان نقیض اجتماع النقيضين هو رفع الاجتماع اعم من ان يكون رفع احدهما مع رفع الآخر او بدونه ومعنى ارتفاع النقيضين استحصال رفع احدهما مع رفع الآخر محال فهذا ليس نقیضا بل يخص من نقیضه بهذا الظاهر ان ما قيل في وقع الاشكال ان ارتفاع النقيضين ليس نقیضا لاجتماع النقيضين بل هو يخص من نقیضه لان نقیضه رفع اجتماع النقيضين هو اعم من ان ارتفاع النقيضين لا ينفرد بالمقصود بل كما تحقق ارتفاع النقيضين تحقق رفع اجتماع النقيضين ولا يلزم العكس لان يجوز ان يتحقق اجتماع النقيضين بان يكون احدهما متحققا والآخر متفادا لا يكونان نقیضان من تعين فمجموع ما ذكرنا من انما محصله انما هو انما على ما علمنا قوله نفى الفائدة في ذكرنا الخ قال بعض اطراف كلام الشارح انه لا فائدة في قوله مع انه قد شتهر انه فوده شي بان هذا القول ان لم يكن نافعا في المقصود او المقصود كون الاركان المذكورين جودا والثابت بعدم منه ومن المعنى الثابت لكن قد ثبت بها المقدمه المنوعه فنفي الفائدة في ذكرنا غير صحيح وقيل انه لو كان غرض القائل معنى الفائدة عن ذلك القول انه لا فائدة له في اثبات المطلوب ان كان له فائدة اخرى فلا يتوجه ما قال المحشي ثم الظاهر ان غرض الشارح من هذا القول الميثاق لمقدمته المنوعه ولا ان شتر عدم تعلق السلب بالاثبات كافي في اثبات المقصود بل الغرض منه ابطال دعوى ظهور بطلان المقدمه المشهورة كما وقع من المحقق الاول كما يدل عليه قوله في الشبهة وظاهر ان ذلك ليس ظاهرا بطلان فلا يرد ما قال بعض المحققين قدس سره ان ما شتر لا يقتضي لانه يجوز ان يتعلق السلب بالاثبات كما ان يكون كل دراك زوالا لاثبات سلب يلزم ان يكون هذا المذهب متفادا بالاثبات بل انما يتعارف بشئ واحد لا يكون اثباتا بالاثبات صلا لا انفسا لاثباته ولا انفسا لاثباته وهذا هو الظاهر بطلان فلا بد من قوله لانها تدل على دلاله ما ذكر صاحب المطبوعات على الايجاب الكلي اعني وجوبه جميع الاركان خيرا فافاد ان قد عرفت غاية ما يلزم من دليله ان الاركان ليس محضاد اما ان ليس بانها الاضطرى يلزم كونه وجوديا محضا فلا يلزم صلا قال الشارح في الحاشية اعم لا يظهر لهذا التمرين وجه في المحقق الطوسي استعمل في مقدمته في شرح الاشارات في صغر قد عتمد عليها في المحاكمات حيث قال في راجعنا الى وجدنا وجدنا الحالة التي في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في تصور المعدومات المتفادات اذا كان جالنا تصور المعدومات هو انقسام الصورة فليكن جالنا في تصور الموجودات كك قد عتمد عليها الشارح ايضا في حواشي شرح احوال وما قيل في وجه التمييز ان اختلاف الاركان بالبنوع ثم اختلاف الاركان الحصول كك لمسلم عند تحقيقين فما المانع من

قوله فيلزم استغفار الخ مع ان الوجود ان شاء بخلافه قوله بل استغفار ثابتا واستغفار لا عليه بان الادراك منشأ الاستغفار
فلو كان استغفار محضاً لم يمتنع لان الاستغفار آت المحضه والسلوب البسيطة لا يمتنع الا بملكها

جواز اختلافها في كونها وجودية وعدمية فبني عليه استغفار اذ لا يمكن اختلاف الادراكات بالمتنوع الا اذا كانت متفقة بحسب
وجه المعنى لكون بعضها وجودية وبعضها عدمية فالاختلاف النوعي بين ادراكات من جنس اختلافها كون بعضها وجودية وبعضها عدمية
فليس مع ان الوجود ان شاء الخ يعني ان الوجود ان شاء لاننا لا نفقد الادراكات السابقة عند وجود الادراك اللاحق بل نعلم بداهته
ان ادراكات سابقة تجتمع مع الادراك اللاحق لا ترى ان عند علمنا بالنتيجة لا يمتنع العلم بالمقدمات لزوماً بل قد يطالع الذهن كلهما
ويزور عليه بان يلزم من كون ادراك والا فلا ادراك السابق ان لا يوجد الادراك السابق مطلقاً واما مع اللاحق بل ان
لا يتجمع مع اللاحق ما كان فرعاً فيجوز ان يتجمع مع اللاحق الادراكات السابقة التي لم تعلق بها الرفع وجهيب المراد ان يلزم
بعض ادراكات سابقة منتظمة الادراكات اللاحقة في سلك سلسله واحدة عند تحقق الادراك اللاحق فالادراك اللاحق استغفار
كبعض ادراكات سابقة عمية لذات وبالبسيطة فيلزم من تحقق الادراك اللاحق تمام ادراكات السابقة وعلم ان بعضهم قالوا في وجه
استحالة تمام الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق ان العلوية تزيد بزيادة كسبجي فيلزم على هذا التقدير ان تزيد ادراكات
وهي تعلم ان معنى الاستغفار كون قولنا شارح فيما بعده اقوال عمية مستحسنة خاتمة بل بعضهم قالوا ان استغفار جميع الادراكات السابقة
عند تحقق ادراك اللاحق يتصور ان يكون ما بقا على ادراك كحسب اول مرتبة العقل بالملكة بعد ذلك العقل البسيط الذي في مجال
لان الاول البسيط لا يمتنع واحد منها واستحالة اللاحق يستلزم استحالة الملزوم فيه ارجح الى قولنا شارح فيما بعده كقولنا
عند انما يصلح ما ذكرنا بقا الا يقال بان المقدمه هي قولنا انما لا نفقد ادراكا سابقا عنه وجود الادراك اللاحق كافيته في
ابطال المشتق الا ان لا حاجة الى الاطالة لا نقول في غير خاتمة عن اللاحق فيعيد الطريق ليس ليلجب على
قوله لا يمتنع ان لا يعلم ان لا تعلم آت المحضه والسلوب البسيطة ليست متمايزة بانفسها بعدا اولاً بثبوتها بما يوجد من الوجود
طالما بان مثبت اشياء في ذاتها بمتنوع ايضا فتحقق المقام ان استغفار المحض من العدد لصور عبارة عن بطلان الذات
منفحة الوقت لما ان الوجود عبارة عن بقاء الذات ليس بشئ غير عنه با بطلان ثباته في نفسه سلبية لا شئ غير عنه
ببطلان تصديق في نفس الامر كيف يكون متميزا في ذاتها فان كانت ما نفقد به اللاحق عدمه ضرورة الاستغفار آت المحضه متحققه
في نفس الامر فقد لزمت فيه باقلاست مع قولنا ان عدم متحقق في نفس الامر بغير انما عدمه في نفس الامر فالاول باطل قطعاً اذ لا وجود
محقق لا عدمه في نفس الامر بعدا واما كمعنا ما واثاني حق اذ نفس الامر عدمه في نفس الامر بمعنى بطلان الاشياء في حد ذاتها
من ان اعتبارا لمعنا بغيره في انفسها من المعاديات المطلقة والانتسا آت المحضه تعني من بعضها عن بعض فنفسها واثانيها واما
اذ تصورنا ان الذات هي ذات هيمية ويمتاز بعضها عن بعض فالمعروف المطلق نفسنا في التمايز ليس مطلقاً بهذا ظهور
ما قال المحقق الكروني في حاشي شرح التجر يد ان عدم المطلق مدح ان الهيمية كمنتهى البشوت لها ليس في اللاحق لعدم المطلق رافع لجميع

والا لم يكن المحصر بين الانسان وسلبه عقليا بجزء العقل مجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان سلبا
 هذا السلب بل الانسان يكون سلبا بسلب آخر متميز عن السلب الاول بذاته الخصوصية وهو كما ترى لما لم يتميز فكيف يكون
 منشأ لامتنياز الغير متميزا من عدم التمايز الا بملكاتها لا بوجوبهم كونها منشأ لامتنياز الغير متميزا فعليه البيان ان الانسان الملكات
 الموجودات فصدقة الاشياء محض لان هناك شيئا يصدق عليه انه معدوم مطلق فالمعدوم لا يمكن ان يشبهه او ان يثبت له
 قوله والا لم يكن المحصر لم يقبل انه على تقدير تمايز السلب وانها لم يكن المحصر بين الوجود وسلبه عقليا اذ يدعي عليه انه
 على تقدير تعدد مفهوم السلب يجوز ان يكون مفهوم الوجود ايضا متعدد فكيف لا يجزم بالاختصار بل الاختصار على هذا
 بين الوجود الخاص والعدم الخاص فاما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او بوجوه الخاص او معدوما بعد ذلك الخاص كان حصر
 عقليا لان معناه ان زيد اما ان يكون موجودا او بوجوه الخاص او لا يكون موجودا او بوجوه الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات
 يجزم العقل بالاختصار فيه براهته فكما لا واسطة بين مفهوم عام وسلبه كك لا واسطة بين مفهوم خاص وسلبه لكن يبقى ان
 اضافة السلب الى الحقائق لا يصح الا على تقدير كون صدق الوجود ومنشأ انتزاعه نفس الحقيقة ومع السلب مع الحقيقة
 ولما كانت الحقائق متعددة متمايزة فكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة والخصوصية ورفعها حاصلا بل لا يربط
 تقدير كون السلب البسيطة متميزة يكون المحصر بين الانسان وسلبه العقلي عقليا واما قوله لتجويز العقل انه فلا يخفى سخافته اذ على
 تقدير تعدد مفاهيم السلب يجوز ان لا يكون كل سلب صالحا للاضافة الا الى الذات الخاصة بالذات الخاصة بها واذا لم يكن سلبا عاما
 ورفعا لذات خاصة تكون تلك الذات الخاصة منقضا دون غيره من السلب فلا يطل المحصر العقلي صلا وهذا كما يقال في السلب
 بسبب مع ان كل نسبه منها مقابل النسبة رجائية ولا يتوهم ان قولنا المحصر بين الشيء وسلبه عقلي واسطة فحصل الجزم بان
 فلم يبق المحصر عقليا الا بالجزم المحصر بنفس تصور الشيء ورفع بل الرفع والرفع من شأنها ان يجزم بتصورها انها لا يقعان
 ولا يجتمعان وهذا هو المعنى بالمحصر العقلي وليس الجزم بالمحصر بواسطة ان هذا رفعه فقد ظهر ان قوله والا لم يكن المحصر من منظورية
 فالاولى ان يطرح هذا المقدمة من البين ويستعان في عدم تمايز السلب باقرنا سابقا ثم يقرر ان السلب ليس بل آخر
 قوله اذ عدم التمايز يعني ان عدم السلب الانتقائات بنفسها وانضافتها الى ملكاتها سلم لكنه غير نافع اذ لا بد لكون
 منشأ لامتنياز الغير متميزا مطلقا سواء كان بنفسه وبغيره ان اذ احده لا بد منشأ لامتنياز ان يكون متميزا بالذات فعليه ان يبرهن
 وقول بالاك يكون متميزا بنفسه بل لا يكون متميزا بغيره ضرورة ان يكون مجموع نفسه لا يكون متميزا بواسطة الملكة بل يكون متميزا بالذات
 ضرورة تساوق الوجود والاستيلاء بالجملة لا يكون مجردا متميزا بنفسه بل بواسطة الملكة يكون متميزا بغيره بالذات لا يتحقق الوجود لها
 الوجود متميزا فلا يكون منشأ لامتنياز الغير الا ان منشأ انتزاعه منشأ لامتنياز الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة بذات المنشأ
 وذلك المنشأ لا بد ان يكون متميزا بالذات والى الجري الكلام فيه لا يبرهن انتهى ضرورة الى ان يكون متميزا بالذات ومنشأ لامتنياز لغير الذات فافهم
 قوله وان كان على تقدير كون العلم عبارة عن انتقائات المحض للملكات ايضا سلبا بغير متميزة فكيف لا بد من انتقائات متميزا

فيخرج بان تمايز أسلوب توقع لا على اضافة الى ملكاتها لا على تمايزها ايضا فليتأمل قوله واللازم على تقدير انهم ادركوا
 هذا التقدير كل دراك سابق كان انتفاء ثابتا سابقا فيحقق اللاحق بزوال سابقه زال ثبوته وبقي انتفاءه المحض بناء على ما تقر
 ان المعنى اذا وصل على كلام في تقدير ترجع الى القيد فقط او ر عليه بان العدم المحض ان كان موصوفه موجودا يكون عدما ثابتا
 وله سالبته المختصة في هذه الصورة تصديق معدلة وقد فرض وجود الموصوفات في الكلام عند تحقق الادراك الاخير فالاعتراف بالثبات
 المختصة اعتراف بالادراكات في كلام سابقا قوله ولا شك ان احتمالنا على تقدير حدوث النفس سلم واما تقدير قدمه فمحمول
 مرتبة العقل الهولاء التي هي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات المختصة بحدوث النفس ولها على حالتها احتمالها في التسلسل لتصور
 وتصديق على تقدير كونها نظرية على حدوث النفس ايضا يمكن ان يستدل على انتفاء تلك المرتبة راسا بان يقال بعد تمهيد مقدمته هي
 لما فرض مفهومين متناقضين مفهوم شي حصل الذي بنفسه وبوجه ذاتي او عرضي سوار كان آية للملاحظة او مفهوم خلا
 قوله خراج آية هذا الكلام مخطط اذا اضافة الى الملكات انما تجب تمايز الاعداد لكون الملكات متمايزة واذا فرض كون الملكات
 لا يفر سلبا بسيطة غير متمايزة فكيف تجب تمايز الاعداد بل كيف يصح اضافة الاعداد اليها والمنكر كما يقتضي عقله ولعل في
 الى هذا الشارح بقوله فليتأمل قال الشارح واللازم آية هذا الكلام من الشارح عجيب لانه يصح ان تتفاضل في انتفاء الشيء ادراك
 انتفاءه فيكون انتفاء انتفاء الثابت للشيء ولا شك انه لا يستلزم تحقق ذلك الشيء بل هو اعم من تحقق شيء ومحض انتفاء لا شيء
 يكون في قوة سالبته المعدلة وسالبته المعدلة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة والحاصل ان انتفاء الانتفاء الثابت تصور
 احدهما بانتفاء الثبوت بمعنى انتفاء محض والثاني انتفاء راسا فعند تحقق الادراك الاخير يجوز ان ينتفي السابق راسا
 قوله بناء على ما تقر في آية انه لا كلام ههنا ولا تقييد على انه قاعدة لفظية لا يلتفت الى مثاله في العلوم العقلية على
 ان انتفاء القيد كما يتصور بانتفاء القيد كانت تصور بانتفاء المقيد ويجوز ان يكون فيما نحن فيه من القسم الثاني
 قوله اور عليه آية هذا الايراد وان كان في غاية المتانة كما سيظهر ان شاء الله لكن ير عليه ان موضوع الزوال ليس النفس بل الزوال
 غير موجود يرفع بالادراك صفة للملك وزوالها وان كان منسوبا لذات الى الادراك الزائل لكنه منسوب الى محله اي
 وهو النفس كما ان السواد الزائل عن الجسم زواله وان كان صفة له بالذات لكنه صفة للجسم ايقر فيقال انه ليس بجسم والجسم
 فاجسم موضوع لسلب السواد يعبرج يكون الاعتراف بتحقيق الانتفاء آت اعترافا بتحقيق الادراكات فاقسم
 قوله فيه ان احتمالنا في حال الشارح في حاشي شرح هياكل النور في الشرح وان كان في الامور العقلية لكنه في الادراك على تقدير
 حدث النفس محال او ر عليه آية لا وجه لتخصيص الحكم بالاحتمال على تقدير حدوث النفس بل تقدير قدمها ايقر حال فانهم قالوا بالعقل الهولاء
 وهو مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات وههنا في بان يجوز ان يكون مرتبة العقل الهولاء في مختصة بحدوث النفس فعمل تقديرها تحتاج
 لزوم الادراكات الغير المتناهية على وجه التعاقب ثم يجوز ان يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراكات لم اقم على احتمالها بل
 قوله ادراكا عليها قيل لما وجد حدث النفس حدث تعلقها بالبدن اركانت ان النفس حادثة او قديمة فلا تخصر احتمالها

ولكن احدها بالعلوم والاخر بالجهول المطلق ان مرتبة العقل الميولاني لو كانت من الواقعات ففرضنا ان عمر امثلاكنا
في تلك المرتبة ثم حصل اول مفهوم الجاهل المطلق المعنى الذي عرفنا العقل لا يتقبض عن تجويز حصوله ابتداء كما يشهد به الجدل
فزيد حيث لا امثلاكنا معلوم عنده بان يكون حاصله بنفسه وبوجه قد فرض ان لم يحصل سوى مفهوم الجاهل المطلق فيكون عنوانا
وصادقا عليه فلنزم ان يكون حين كونه معلوما بجهول مطلقا وانما بجهول مطلقا فيكون حاصله بهذا المفهوم لصادق عليه المفروض
الحصول فلنزم ان يكون معلوما حين كونه مجهولا مطلقا ولهذه الشبهة تقرير ايجابي فمقتضى بها وهذا التقرير مما سيجع عندنا طرق بعضا

المذكور يحدث النفس بآتي على تقدير قدما ايضا فثبت ان اجمال التهم استحالته في التصور والتصديق على تقدير كونها
نظيرين على حدوث النفس شاهدة على اختصاص تلك المرتبة بحدوث النفس قول هذا انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقها
بالبدن ادراكا صلا بما سوى ذاتها وصفاتها وانما لو كان لها ادراك قبل تعلقها بالبدن ليعرف فيخص استحالته التفسير المذكور
بحدوث النفس بآتي على تقدير قدما ايضا فثبت ان اجمال التهم استحالته في التصور والتصديق على تقدير كونها
خير نظير بعد هذه الظاهر فثبت ان استحالته التفسير المذكور لا يتأخر اذ قبل بقاء النفس وقدم تعلقها بغيرها كما هو مقتضى القائلين بالبقاء
قوله ان مرتبة العقل الميولاني في ما افاد استانفا لا تناقض سره ان هذا الاشكال محال علاقة له بمرتبة العقل الميولاني
فانه لو لم يثبت مرتبة العقل الميولاني ولم يفرض حصول تلك المفهوم ولا توجه شبهة ايضا فانه لا شك ان النفس في اى مرتبة
فرضت بعض الاشياء مجهولة لها ببعض الوجوه الذاتية والعرضية فلوزن حصول مفهوم الجاهل المطلق في النفس قول
زيد الجاهل ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان مفهوم الجاهل المطلق عنوانا لصادقا
عليه فلنزم كونه مجهولا حين كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا فيكون حاصله بهذا المفهوم لصادق عليه فلنزم كونه معلوما حين كونه مجهولا
قوله ان هذه الشبهة ان علم ان تقرير هذه الشبهة ان كل مجهول مطلق يمنع عليه الحكم صادقا قطعاً انما يحكم عليه بان يكون معلوما من
الوجوه مع ان الحكم في هذا القول على الجاهل المطلق لان امتناع الحكم ايضا حكم من الاحكام بحيث بوجه الاول ان الحكم عليه في هذه القضية
معلوم بالذات مجهول مطلق بالعرض الحكم عليه باعتبار تفصيله ان الحكم عليه في شأنه بقضايا النفس في ذات الموضوعات لانها
ليست موجودة في ذاتها فطريق الحكم عليها ان تصوره مفهوم يجعل عنوانا لتلك الذات يحكم عليها حيث انطباقه عليها واستحالته
معها والحكم عليه بالذات هو العنوان الذي تصوره بالذات لا اعتبار ان اعتبارا في حيث هي اعتبارا في ذاتها انطباقه على تلك الذات وهو
بالاعتبار الاول معلوم ومتحقق في نفس الامر وموضوع بصفته الحكم عليه بالاعتبار الثاني مجهول مطلق وليس بموضوع في امتناع الحكم عليه في الموضوع
المطلق الموجود في الذهن من مطلق معلوم مع الحكم باعتبار ان في معلومية تصادف بالمجهولية فانه وقت كونه موجودا في الذهن يصح عليه
انه مجهول مطلق باعتبار معنونه وليس بمعلوم وانما الحكم عليه في قولنا كل مجهول مطلق يمنع عليه الحكم مفهوم الجاهل المطلق اذا حكم
في المحصورة على العنوان الموجود في الذهن من مفهوم معنونه مجهول مطلق فالموضوع معلوم اما حكمه بالامتناع فباعتبار
موارد التحقيق فانها تخيلة وكل علم ثابت للافراد ثابت للطبيعة في الجملة فالجهولية المطلقة ثابتة للطبيعة باعتبار موارد تحققها

واور وعليه لا ان الموصوف بالامتناع لما كان مضمومات موضوعات هذه القضايا باعتبار الاتحاد والالتزام
 على الافراد فينبغي ان تكون موجودة بهذا الاعتبار ولا يكفي وجود نفس المضمومات حيث هي فان الابدانية حاكمة بان المضمومات
 حقيقة يجب جودها الا يرد في غاية اتمامه والدقة اذا ثبتت بالذات الافراد وثبتت شي شي انما يستلزم ثبوت المثبت له
 ولا يكفي ثبوت عنوان المثبت لفي شكل كما كان في النظر في الظاهر البين ان الحكم في المحسوسة ليس على العنوان بل مطلقا بل عليه
 من حيث الانطباق على الافراد ولا وجود له بهذه الحقيقة وثانيا ان الطبيعة وان كانت محكومة عليها بالذات لكن الافراد لا
 محكومة عليها وان كان الحكم عليها بالعرض في كل مجول مطلق من جميع الوجوه يمتنع عليه الحكم بالذات بالعرض فيحكم على امر
 بالعرض وثالثا انه من المعلوم ضرورة ان استمدعا ثبوت المثبت له في طرف الثبوت انما هو الثبوت لنفس الامر لا الحكمية بالثبوت
 والحكم به على شيء بقضائ الطبيعة باسمي اعتبارا كان بالمجولية ليس الا بسطة التصايف افرادها به في نفس الامر اما بسطة في الثبوت
 او بسطة في العرض فلا بد ان يكون افراد هذا المضموم متصفة بالمجولية او لا وبالذات ثم يقصف الطبيعة من حيث الاتحاد
 ثانيا وبالعرض ما كان لا شك ان مثال هذه القضايا الا ان صدرتها محسوسات يستلزم ثبوت المجولية المطلقة او لا وبالذات لا افراد
 موضوعاتها سواء كانت محكومة عليها بالذات او لم تكن كما قيل ان الافراد لها اعتبارا ان الاول اعتبارا نفسها واعتبار وجودها
 بوجود الطبيعة بالعرض هي من حيث وجودها بهذا الوجود العرضي يصدق عليها انها مجولية مطلقة بنفسها وكفي لصدق
 هذا الوجود العرضي فيضيه ان يفي على هذا ان يقال لا بد لصدق الموجبة من وجود المثبت له بالذات والمثبت بالذات هي الافراد
 وهي موجودة بوجود الطبيعة بالعرض فيصدق الموجبة فيكون القول بان المحكوم عليه بالذات هي الطبيعة لغوا لا طائل تحته
 على انك قد عرفت ما فيه الثاني ان هذه القضية وان كانت موجبة لكنها لا تقتضي التصور المحكوم عليه حال الحكم كما في السوابق
 وهذا الحكم محض لان الربط الايجابي مطلقا يقتضي وجود الموضوع وهذا ظاهر جدا الثالث ان هذه القضية غير بديهية وحالها
 ما هو متصور معلوم لو صدق عليه مضموم المجول المطلق لا يمتنع عليه الحكم وهذا الجواب قد ارضا حسب الافق البين لا يخفى على المتأمل
 ان اصل الاشكال ان هذه القضية تصدق بديهية مع انه لا وجود للموضوع فجعلها غير بديهية كانه تسليم لا يرد الرابع ان هذه القضية
 وان كانت موجبة بحسب الحكاية لكنها سلبية بحسب المحكي عنه لاسها حاكية عن بطلان موارد التحقيق فلا تقتضي الاثبات العنوان
 في الذم من ليصح الحكم عليه ولا تقتضي ثبوت المثبت له اذا ثبتت هناك في نفس الامر والحق ان لا معنى لكون القضية موجبة
 بحسب الحكاية وسالبة بحسب المحكي عنه فلا بد ان القضية الموجبة حاكية عن موضوع يكون متصفا بالمحمول كذا في صدق
 وجود الموضوع القضية لسالبة حاكية عن سلب محض لا ايسر صدقها وجوده فكل مجول مطلق يمتنع عليه الحكم ان كانت موجبة
 بحسب الحكاية كان المحكي عنه لها ذات المجول المطلق بحيث تكون متصفة بامتناع الحكم فان كان المجول المطلق موجبا
 بحيث يصح انتزاع امتناع الحكم عنه حال كونه موجودا صدقت القضية الموجبة والا كذبت ان كانت سالبة كانت
 حاكية عن سلب محض فلا يستلزم صدقها وجود الموضوع فكيف يمكن كونها سالبة بحسب المحكي عنه على تقدير كونها موجبة بحسب الحكاية

ومنها ان انتقاد هذه القضية اعني قولنا كل مجهول مطلق ممتنع عليه الحكم غير متصور اذ هو خصوصاً لا بد منها من ان يكون
مرآة للملاحظة الا فراد وحيد محل العنوان آة تقييد الافراد معلومة وهي غير قابلة لهذا الحكم وحيث بان القدر الذي
صدق العنوان بالفعل وبالامكان جديره مرآة للملاحظة الا فراد حال الحكم وهذه القضية متضمنة عامة او عينية عامة
ان يصدق عليه العنوان بالفعل وبالامكان ممتنع عليه الحكم بالضرورة بشرط كونه مجهولاً مطلقاً واما ما دام كونه مجهولاً مطلقاً
واورد عليه بان لا يقطع عرق التقييد اذ لو قررنا بان قولنا كل مجهول مطلق دلالة ممتنع عليه الحكم والما وكل مجهول
مطلق من كل احد ممتنع عليه الحكم مطلقاً منهم فلا يمتنع الجواب لعدم صدق العنوان بالفعل وبالامكان قال المصنف
شرح المطالع بهذا التقرير وادفع جميع الاجوبة ثم قال بعد تقرير الاشكال بهذا النحو والجواب الخامس لما ذكره في ان المجهول المطلق
واما معلوم بالذات مجهول مطلق بالفرض وجهه السيد المحقق قدس الشرف في حاشية باننا اذا قلنا كل مجهول مطلق
يمتنع عليه الحكم فلا شك ان العقل مفهوم هذا العنوان قد توجه الى افراد هذا المفهوم وجعله آلة للملاحظة على وجه كلي اجمالي
فتكون معلومة بهذا الوجه قطعاً وتلك الافراد هي ذات المجهول المطلق واما فوجب ان يكون في اية معلومة باعتبار تصانف بصفة
المجهولية المذكورة وهذا امر معلوم واذا كان في اية معلوماً باعتبار لم يكن مجهولاً مطلقاً واما في نفس الامر من حيث العقل
حيث توجه اليه بهذا المفهوم فالحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار اتصافها بصفة المجهولية
المطلقة الدائمة فان قلت اذا كان تلك الذات معلومة للعقل فكيف يحكم عليها بسلب الحكم وتتنازع مع ان المعلومة
صحة الحكم واثباته قلت هي ان كانت معلومة لكنه لم يلاحظها باعتبار اتصافها بصفة معلومية بل بصفة مجهولية قال في حاشية
ان مفهوم المجهول المطلق واما كلي والعقل ان يجعله ملحوظاً بالذات ان يجعله مرآة للملاحظة الخبريات كما في سائر المفاهيم
واذا جعله مرآة لا حظها حيث تصافها بهذا المفهوم انه هو منشأ امتناع الحكم عليها فيحكم عليها بذلك الامتناع لها معلومة
مرتبة على هذه الملاحظة لكنها في تلك الحالة ليست ملحوظة للعقل من حيث اتصافها بتلك المعلومية بل تحتاج في كونها
ملحوظة من هذه البقشة الى ملاحظة ثانية مرتبة على الملاحظة الاولى فاذا لاحظها العقل كذا في اعتبار معلوميتها علم
الحكم لا بامتناع الحال ان الحكم على الافراد وقد توجه العقل اليها بهذا العنوان فتكون معلومة بهذا الوجه قطعاً فلم يكن
مجهولاً مطلقاً بحسب الامر من حيث العقل حيث توجه اليها بهذا المفهوم فالحكم عليها باعتبار سلب الحكم عنها
باعتبار آخر وهو اعتبار فرض اتصافها بالمجهولية ولا تخفى على المنصف انه لو جعل هذه القضية بنية يرجع صاحبها الى ان
ما هو مجهول مطلق في الواقع يمتنع عليه الحكم فلا بد من صدق العنوان بحسب نفس الامر ولا يكفي في القضية الموجبة لصدق
صدق العنوان بحسب الفرض باجملة الحكم في هذه القضية بثبوت المجهول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي غير كاف
اذ من البين ان الغرض ان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم في نفس الامر لا انه يمتنع عليه بحسب الفرض الامر بالمعقول
مطلقاً وايضاً على تقدير جعل المفهوم مرآة للملاحظة الافراد تقييد الافراد معلومة فلم يبق الا افراد افراد هذا المفهوم قال

وقد عرضنا على اذكياء عصرنا فلم يأت احد بما يعتد به في الحق بان شئى بالجذر الاسم قوله اوزوال شئى انما افاد من
 الا عاظم انه ثم ان اراد بطلق انتفاء شئى وعدة تحقق لعدم السابق كما في الاحداث ومسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود
 الادراك لو كان انتفاءه لا يجب ان يكون عمالا حقا وانما يجب الادراك الاحداث فمن الجائز ان يكون الادراك لغو
 الاحداث والواهي عدما لا حقا انتفاء السابق على ما هو انتفاءه ويكون لك انتفاء سابقا لما هو انتفاءه ولا يكون

قوله علم يات قال في الحاشية لاحد ان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولاً لمن كان في تلك المرتبة مستنداً
 افضل في مبدأ الولادة انما يذكر صورة الابل اللام وغير ذلك من الخبريات كما لا يخفى تهت انت تعلم ان هذا المنع يقتضي
 ان حصول مفهوم المجهول المطلق اولاً لمن كان في تلك المرتبة ممكن عقلاً ولا يلزم المحال من فرض المحل اصلاً فلا يلزم الاستحالة الا
 وجود مرتبة العقل الهميوني لا من حصول الالف مفهوم اولاً في نفس مع انه لو لم يحصل مفهوم المجهول المطلق محال عقلاً في ابتداء
 فلا يندفع بالاشكال انهم كما عرفت بعضهم جاوبوا بان شئى انما يصير معلوماً بحصول وجه وجوبه لو لم يكن لك الوجه منافياً للمعقولة
 اذا يكون منافياً للمعقولة كيف ينمى بالاشكال ان يرد على الجاهل مطلقاً ومفهوم المجهول المطلق صادق عليه وجه من وجوهه لكن لا يلزم
 من حصول في الوجه النفس انكشاف ذلك الشئى لكونه منافياً للمعقولة هو ربنا سمينا ما يكون جاصلاً بنفسه اول وجه من وجوه
 محلاً وتقيضه محض مطلقاً والاشكال في تناقض المفهومين يلزم جماعهما بالبيان المذكور ايضاً القول بكون مفهوم المجهول المطلق
 وجهاً منافياً للمعقولة قول بالتناقصين الحق في الجواب قال بعض تحقيق سرح بمحصله ان ان يرد بالمجهول المطلق الذي
 فرض حصول مفهوم المجهول المطلق في وقت من الاوقات فلا استحالة لان المعقولة انما فرضت بهذا الوجه حين حصوله في العقل لا سلم
 ان بان صدق وبيان حصوله واحداً يجوز ان يكون نه سابقاً عليه ان يرد بالمجهول المطلق وانما فلا يحسن له حصوله اذا يصيد
 على شئى انه مجهول مطلق وانما معنى انه لا يمكن العقل لعدم بوجه ان ثمان صدقة ان كل شئى يتعلق بالعلم ولو بوجه زمان وان يرد بالمجهول
 المطلق زمان حصوله بغير عنوان بلا معنويته وقت حصوله الجاهل المطلق المتيقن بزمان حصوله يحصل مطلق المجهول المطلق ايضاً وقت حصوله
 حصول المتيقن بزمان حصول المطلق المجهول المطلق الا انهم يذهب على شئى ان شئى يصيد عليه انه مجهول في مرتبة العقل الهميوني مثلاً
 فعنه حصول المفهوم كونه اشياء وكلها معلومة فلا يصدر المتيقن على شئى فلا يكون انما شئى معلوم بهذا الوجه يلزم الاستحالة
 قوله ان بعض الاعاظم آه حامل ما افاد بعض الاعاظم الادراك على تقدير كونه اوزوال الادراك السابق عليه لا يلزم كونه عدماً
 لا حقا يجوز كونه عدماً سابقاً لادراك اللاحق نوال الادراك السابق عليه ويجوز ان يكون الادراك السابق عدماً سابقاً لما هو
 عدم له ونظام ان لعدم السابق للشيء لا يلزم تحققه في شئى قبل طريان عدمه عليه فلا يلزم تعاقب الادراكات الغير المتتالية
 اصلاً وانما خصص انما بان عدمه لا يحق فاللزوم ثم يمكن ان يتم التتميم في معنى احتمال كون الادراك عدماً سابقاً لما هو موجود
 وما يجزى ان يرد بوزن الاشياء محققاً في وقتها فما خصه قهراً في كون الادراك اللاحق نوال الادراك السابق ان يكون سابقاً
 عدماً سابقاً فلا يلزم تعاقب ادراكات غير متناهية ان يرد بوجه عدم الادراك اللاحق في زمان سابقاً لادراك اللاحق

كما في عدم عدم قديم وحي لا يلزم تعاقب الوجودات تحقق الزوال حينئذ قبل تحقق الزوال في شخصه
 بموجب تمام التفسير لا ينشأ من احتمال كون الإدراك زوالا لا انتفاء سابقا على ما هو متعارف فافهم فانه دقيق قوله فالأدراك
 الذي يعقبه الضمير الأول لا انتفاء. وثاني الإدراك يقال عقبه فلان إذا جاز على عقبه فالأصل من الإدراك لو كان انتفاء الإدراك
 فالأدراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء كان انتفاء الإدراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء لا انتفاء الإدراك الذي سبق عليه
 وكان هذا الإدراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وتفاوته تفاوت الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء في الوجود ارتقاء في التفسير
 فيتحقق الإدراك المنتقى السابق على ذلك الانتفاء بمرتين فيحتمل الإدراك الثالث وهو الانتفاء للأدراك المفروض الأول السابق
 عليه بمرتين فيكون استلزام كل ثالث لا وفصل كلية الروي في لزوم إعادة لعدم نقلا للثبوت المنفي لعكس كنهان النهاية فافهم

ونهت عن شيء إما أولا فلما افاد بعض المحققين قدس سره ان كون الإدراك عدما سابقا يجب ان لا يمر على النفس وان تكون
 فاقدر الإدراك ثبوت العقل الهولاني مشهورا بخلافه واستحالة تعاقب دركات الغير المتناهية بغير مبنية على ثبوت العقل الهولاني
 او على حدوث النفس اما ثانيا فلانه يستلزم اجتماع التفسيرين في فرض النفس عارية عن جميع الإدراكات كما في مرتبة العقل
 الهولاني فان الإدراكات معدومة في هذه المرتبة عدما سابقا فيتحقق الإدراكات اذ هي ليست بالاعدام الإدراكات السابقة
 على تلك الإدراكات متلك اعدام متحققة في تلك المرتبة وما قيل ان الإدراكات يجوز ان تكون عبارة عن الاعدام فثبت
 للإدراكات ثابته للنفس بعد تهويل النفس وبقاها اتمام لاكتشاف العلم حقيقة هو لعدم السابق للإدراك المتخصص بالنفس
 لخصوص تخصيصات المذكورة فعلى تقدير كون الإدراك زوالا لا الإدراك كجزء عند العقل في الاحتمال ايضا فمقتضى العدم بالعدم كطابق
 سبيل حصر الاحتمالات الدليل فلا بد من تعميم العدم بالطاريء السابق بصنفة المذكورة فيحتمل لا يلزم الإدراكات الغير المتناهية
 سبيل التعاقب فلا يخفى ما فيه من نفس ثبوت عدم السابق لما ذكره من كونها علما ونشأ لاكتشاف لا معنى لكونها محتملة لاكتشاف
 قوله كما في عدم عدم أه فليل عدم الأول مضاف الى العدم الثاني الذي هو موصوف بالقديم مضاف اليه الماد بالعدم
 القديم العدم السابق في عدم الأول مضاف العدم اللاحق لا العدم السابق فيكون هذا مضافا لاكون العدم اللاحق انتفاء
 لعدم السابق لاكون العدم السابق انتفاء لعدم السابق وحق انه لا معنى لكون العدم اللاحق انتفاء لعدم السابق
 اذ انتفاء لعدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم واللازم ارتفاع التفسيرين لاكون العدم السابق انتفاء لعدم السابق كما لا يخفى
 قوله وانتفاء انتفاء شيء انما ان يريد بالتحقق في قوله انتفاء انتفاء شيء يستلزم تحقق ذلك الشيء الوجود فاستلزام
 فيما اذا كان الشيء الذي يضيف اليه انتفاء الانتفاء ضرورة ان انتفاء عدمه يستلزم عدما لا وجودا وانما فيه كك فرضنا
 وان يريد ببقاء ذلك الشيء الذي يضيف اليه انتفاء الانتفاء على ما كان سواء كان وجودا او عدما لم يلزم من تحقق وجود
 فليس ترتب عليه قوله فيتحقق الإدراك المنتقى الا ان يقال ان كانت الإدراكات بعدية بعضها عن بعضها فبعضها ينتهي الى
 ادراك وجودي لا محالة فبكون ذلك الإدراك الوجودي يعود اذ حصل لنفسه ادراك هو انتفاء انتفاء ذلك الوجود

فلا حاجة لها الى صانع سجد شهاب في ادتها كافيته في حدودها وفيه سد باب اثبات لصانع هذا كلامه وتعقب عليه بعد التفتيح
في شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عاقبة اقتضاء لعدم مطلقا والامكان عن عدم
الاقتضاء بهما مطلقين لا يجوز الانقلاب بين هذه المفاهيم الثلاثة بان يكون شي واحد اجابا في زمان ثم يصير ممكنا او مستغنا
في زمان آخر والعكس او يكون ممكنا في زمان يصير مستغنا في زمان آخر والعكس لا يقتضي ان الشيء لا يتخلل ولا يتصلب ولا يتغير
لكل الوجود قديقه يقيد بغيره في زمان فلا يقتضي ان الوجود لم يقيد بهذا القيد بل بمنتهى اقتضائه كما اذا قيد الوجود بكونه مسبقا
بالعدم فان هذا الوجود مستغنا عن اقتضاء ذات الوجود في زمانه وبذلك لا يخرج ذات الوجود عن كونه واجبا فلا يقبل
عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضاء الوجود مطلقا باق بحاله لم يرخه تغيير وتبدل فلا انقلاب في ذلك لعدم قديقه
بكونه مسبقا بالوجود ولا يقتضي ذات المستغنا هذا لعدم القيد بل بمنتهى اقتضائه ولا يلزم من ذلك الانقلاب بل الامتناع الذاتي
الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاء لعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اقل قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموضوع
لم يمكن ان يتصاوتات الممكن بل لم يصير الممكن بذلك مستغنا اذ نسبت الى الوجود لم يطلق باق بحاله لم يتغير بعد الا يضر فانه قالوا
ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمية له وذلك لانا اذا قلنا ان امكانه ازل الى مكانه ثابت في الازل كان الازل
ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان تصفا فاستمر غير مسبوق لعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه عدم امكان
لماهية الممكن اذ قلنا ازلية ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده مستمر الذي يكون مسبوقا بالعدم محكم من المعلوم ان الوجود
لا يستلزم شيئا في الجواز ان يكون شي في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون جوه على وجه الاتصاف ممكنا بل مستغنا ولا يلزم من ذلك ان يكون ذلك
من قبيل المتغناات في الممكنات لان المتغنا هو الذي لا يقبل الوجود بوجبه الوجود وبعد تبيده هذا فنقول القول في وجود مطلقا على
وجوبه بل هو وجود مقيد بكونه محلا لغيره بان الوجود لم لا يجوز ان يتغنا تصاوت ماهية لعدم هذا الوجود لم يقيد لا يتغنا تصاوتها
بالوجود لم يطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اغواته وظاهره على ان تقم القائل بان امتناع
المعدم لا يجوز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابد مستغنا في زمان آخر كزمان العادة حتى يرد عليه قال بقوله واخره
ان الشيء الواحد لا يخرج بل انما يقول ان الوجود لم يبدى له معا ومتغايران كجسباته الى الخارج ويحدد بالذات حقيقة
فيجوز ان يقتضي ماهية لعدم لذاته عدم الاتصاف باحد ما يعني الوجود لمعاودة يقتضي عدم الاتصاف باخره ولا يثبت بان
لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امر او لا يقتضيه الاخر قال المحقق المرواني في مجموعته مقتضية تصور صاحب الموقف
انه لو جاز ان يكون شيء بعد ما طرأ عليه عدم متغنا قبله ممكنا بجاز ان يكون الحار في زمان مستغنا في زمان آخر
واجبا وايضا لو جاز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الاول وممتنع الاتصاف بالوجود الثاني كان كبر الشك في
الاتصاف بالوجود في زمانه وجب الاتصاف بالوجود في زمان وجوده الا انه تسامح في قوله لان شيئا لم يتوافق في الاستجابة الى قوله
ولو جاز انهم وكان حق عبارة ان يقع ان شيئا لم يتوافق في الماهية بحسب الهام في ذات الوجود فذا بالامتناع والوجود

والاعتذار بتغاير زمانين اختصاصا في صفة الوجود مشترك في الجواب بانهم علموا عاودة الوجود
وانما منعوا عاودة الوجود لعدم وجودها يلزم عاودة اعدام ثابت لان الوجود كعدم ثابت فيكون الثبوت غير متغير لان الحكماء اجمعوا
على استحالة الاعاودة جميعا منها ان تتخلل اعدام بين الشيء ونفسه لان النسبة لا بد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود بعد العدم
غيب الوجود قبله فلا يكون المعاد هو عينه الاول ثم بان في التغاير الزمانى كفاية ومنها ان المعاد انما يكون بعينه عاودة
معناه انه لو جاز كون الشيء مكانا وجوده الابداني مستغاد وجوده في زمان بعده وجها وجوده زمان وجوده لاختلاف الوجود
وفيه ان الاشياء المتوافقة في الماهية اذا كانت مختلفة بخصوصيات سواء كانت حقيقية او ضافية يجوز ان يقتضى ادمت
الواحدة بعضها دون بعض نعم لا يمكن ان يقتضى بعض تلك الاشياء لذاته امر دون الآخر بما بخصوصه فلا يمكن ان
ان يقتضى شيئا بعضها لذاته دون بعض آخر واما اذا اقتضاه بخصوصيته فلا امر او شارح التجربة هو هذا ولا ينبغي بما ذكره المحقق في
قوله والاعتذار بالآخر يعني لو عذر عن النقص الثاني بان العدم لطرفى استقار من كلمة معدوم غير السابق مستغاد من كلمة
ليس لاختلاف الزمانين فلا يلزم عاودة المعدوم بعينه يقال مثلث في عاودة الادراك السابق فان ذلك ادراك كان عبارة عن العدم
والانزلة فاذا اعيد حينئذ بان الادراك اللاحق لا يكون المعاد هو الاول بعينه لاختلاف بينهما وانما هو ان عاودة العدم محال
صفة الوجود ومنها يلزم عاودة العدم دون الوجود وهذا البطلان لان العدم السابق يقع بل هو الوجود ثم يعود بعد ارتفاعه بغير
لاحقا فهو الادراك السابق بعد ارتفاعه ليس عاودة المعدوم المحال ان عاودة العدم ليس منكر ضرورية انه واقع العدم اللاحق
لحوادث الادراك عدم وانتفاء فلكا استحالة في عوده الا انك قد عرفت ان كلام المحقق كذا مبني على ما قال اول الامر انما هو
ادراك جوى وحيز لم يعود الوجودى الاول ما قيل ان الذي يجوز في الاعدام العوامة بان ذلك علم بان يوجد ثم يعود العدم
وجوه اما عود العدم مرار كثيرة فلا يجوز ان لو جاز يصح انتفاء العدم اللاحق ثم عوده ومحال لان انتفاء العدم اللاحق لا يكون الا بالوجود
فقد لازم عود العدم جردا ومنها يلزم العوامة الكثيرة فيلزم الاستحالة ففيه قال بعض المحققين قد سرت ان انما يتم فيما اذا كان العدم
اعدام الوجود واما ان كان كل عدم مالم يعم فلا استحالة فيه فلا يلزم عود العدم جردا الا ان يقال عدم العدم كل مرتبة يلزم الوجود
قوله والجواب كذا هذا الجواب ليس كذا لما راعى المحقق ان الدلائل الدالة على استحالة عاودة المعدوم كما تدل على استحالة الوجود
المعدوم كالتدليل على استحالة عاودة العدم المعدوم بغير كذا استخرجت عن سبيل وجه الاستحالة غير مشترك بل لانه لا استحالة في
عوده بل ثبت كحالة استحالة في عود العدم محض لان العدم الثابت ليس ذاتا في نفسه انما الذات المسلوب عنه لم يقارنه شيء المسلوب ثم
ثم بطلت المقارنة فيحكم ان العدم كان ثابتا ثم انتهى ثم عاودة الثبوت بجهة استمرار الذات المسلوب عنه ولا يتميز بين الثابت
في نفسه فلا استحالة في الاعاودة بهذا النحو انما الاستحالة في عود ما هو ثابتا في نفسه فافهم كذا افاد بعض المحققين قد سرت
قوله منها ان تتخلل العدم آه تقريره الدليل انه لو اعيد المعدوم بعينه يلزم ان تتخلل العدم بين الواحد لان الشيء اذا كانت
محفوظة حال الوجود دون العدم فاذا وجد شيء في الزمان الاول كان في غيره اذا عدم الزمان الثاني بطلت ذاتها ولم يتقرر في

ثم اذا وجد في الثالث كان ذاته يعينها فيه فيلزم تحلل العدم بين ذاته الواحدة ولكل بين وجودها في غير نصيبين المثلث
وجود واحد يعينه لذاته واحدة يعينها في تقدير جواز الاعادة كان امثلا سابقا على عدمه هو يعينه مسبقا على ذلك
فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان في ذلك بخلاف الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات في نظر الزمان يكون عدمه
مسبوقا وسابقا بالقياس الى شيء واحد يعينه هو وجوده سبقا زمانيا بهذا قدر المحقق الدوراني في حاشي شرح المتجريد في حاشي
عليه لوجه الاول انه لا يمكن تحلل العدم هنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان ثم تصف
في زمان ثالث فالتحليل انما هو الزمان العدم بين ماني وجوده يعينه وهذا ما اشار اليه المحقق بقوله وروى قال المحقق
الدوراني في تحلل زمان العدم بين ماني وجودي واحد يعينه يستلزم تحلل العدم بين شيء واحد يعينه بان يكون ذلك
سابقا على ذلك العدم وهو يعينه مسبقا لا يمكن ان يقال انما يلزم تحلل العدم بين وجودي شيء واحد يعينه لان ختم الوجود
يستلزم ختم الذاة بدهية او شيء الواحد لا يكون وجودا خارجيا فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه الخارج كان
غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة عوارض الذات التي يجوز تبديلها وتختلفها مع حفاظ وحدة الذات
اذلا وحدة لها الا باعتبار الوجود وعلى تقدير جواز ذلك لافرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة لثاني انهم لا يجوز
بين الحالين ارض غير مشخصة بقار العوارض المشخصة بها لهما في الحالين فلا يلزم تحلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه
قال اصدرك لمعاصر المحقق الدوراني لو كان حادثة الشخص بعوارض مخصوصة لازمة له ما دام انه لا يتقام ان يقال لمعاصر
شخص واحد لثباته كما في هذه العوارض المشخصة وتمايزان بعوارض غير مشخصة ليس كذلك لان تلك العوارض عرض
حالة في الشخص والعرض شخص محله كما بين في موضعه ان الشخص محل العرض واما ثانيا فلان العوارض يجوز تبديلها مثلا قد تبدل
وضعه كيفية وملكه ومناه وايه وضافته وفعله ونحوه والحال انه هو فظهر ان يداني كل نشأة شخص واحد مقرون بعوارض لا توجد
جميعها في شخص آخر ولو بقي ذاته كان ذلك الشخص اذ تبدل عوارضه ولم تبدل وتوقف على المحقق ح بان هذا الجسم مادة
اذ لا سائل ان يقول بعد تسليم ما ذكره لم لا يجوز التميز بالعوارض مع بقاء الشخص كما ان يدور احد الشخص مع تمايزه بحسب القيام
عن نفسه بحسب الطغوية عنه بحسب الشيوخة فاجاب النجاشي ذكره بحقيقة مواحدة على اغطاء العوارض المشخصة الواقعة في
سند المنع لو بدل السائل ذلك اللفظ بلفظ الشخص او الشخص لا يتوجه ذكره لثالث انه لو تم هذا الدليل ليس على تنوع بقاء الشخص
زمانا ولا يلزم تحلل الزمانين بين شيء نفسه هو ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء واجاب عنه المحقق الدوراني بان الذات مستمرة في زمان البقاء
فلا يلزم تحلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تحلل بين الشيء باعتبار وقوفه الزمان الاول بينه باعتبار وقوفه الزمان الثاني لان
بالسبق الزمان واللاحق بذلك اللوح انما هو الزمان بالذات شيء مع حصول الزمانين بالواسطة لانفس الذات من حيث هي
مستمرة واحدة واور عليه بانه على تقدير الاعادة لا يلزم تقدم شيء على نفسه حقيقة بل مجازا اذ تقدم عرض الشيء للزمان عرض
غيره بوساطة وجوبه بان تقدم شيء على نفسه محال مطلقا سواء كان حقيقيا كالتقدم الى السلف نفسه او مجازيا كالتقدم في نفسه

وهو محال في تعريف بان اللازم للاعادة بعينه اعادة عوارضه الشخصية والوقت ليس ضرورة ان يكون الوجود في هذه السابقة
هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجى كيف قد حكى انه قد وقع هذا البحث بين سينا مع احد تلامذه وكان مصر على التناهي
فقال له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزم سنى الجواب لاني غير من كان يباشك وانت ايضا غير من يباشك فبهرت عاذا الى الحق
واعترف ان الوقت ليس من الشخصات *

وفي صورة الاستمرار لا يلزم تقدم الشيء على نفسه اهلا لانه كما كان موجودا في طرفي الزمان موجودا وسطا ايضا فلا يلزم تقدم
على الذات بل انما يلزم تقدم وقوعها في الزمان الاول على وقوعها في الزمان الثاني لان شيئا من الوقوعين غير موجود في الزمان
بينهما وفيه لا يلزم على تقدير الاعادة الاكون الواحد باعتبار وقوعه الزمان السابق متقدما على نفسه باعتبار وقوعه الزمان
اللاحق كما في صورة الاستمرار بعينه فان قيل يلزم على هذا ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين متقدم ومتاخر وهذا محال
قطعا يقال لا نقول ان وجودين متقدم ومتاخر حتى يحكم باستحالة بل نقول ان وجوده الواحد متقدم متاخر
كما قلتم ان وجوده الواحد زمانا متقدم متاخر من غير فرق الحاصل ان التفرقة بين صورة الاستمرار وبين صورة تخلق العدم غير قابل
قوله وهو محال في الاستحالة انه لو اعيد الوقت الزمان بعينه يلزم كون الشيء مبتدأ حيث انه معاد لانه لا لبعد الا الموجود
في وقته الاول فليزم تقدم الشيء على نفسه بالزمان هو كقدره على نفسه بالذات ايضا يلزم الجمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في
زمان احده مبتدأ معاد ويطرأ يبقى الاقيا زبيل مبتدأ لما حيث لم يكن معاد الا حيث كونه مبتدأ والامتناع بينهما ضروري
ليلزم له في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت لمبتدأ والوقت المعاد بالمماثلة ولا بالوجود ولا من العوارض الا لم يكن اعادة له
بعينه بل بالقبضية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان ان يلزم اعادته كما ذكر ويلزم ان
قوله الوقت ليس منها انما قال المحقق الدواني رحمه الله لعل من جعل الزمان من الشخصات وان الزمان وجودا بوحدة اتصاله
مخلوفاً في شخصه فاذا انقطع اتصاله حيث هو زمان الوجود تخلق العدم لم يبق الشخص وان كان الحدث مخلوفاً في شخصه لما بعد
من الزمان في حفظ ذلك الشخص بشرط اتصاله حيث هو زمان الوجود فلا يلزم به الشئ لانه لم يزل الزمان لم يتصل لم يزل
حدوثه الى آخر زمان البقاء لم يدخل في شخصه حتى يرد ان هذا الامر مستمر لم يوجد في شيء من كائنات زمان وجوده مع ان هذا كما
في كل ان يفرض بل اراد ان القدر المشترك بين تلك الازمنة وبين الالات المفروضة فيها دخل في شخصه بشرط اتصاله لفظا لعدم الاعمال
قوله كيف وقد حكى آه قال المحقق الدواني رايت في الاسئلة التي سألتها بهينار عن الشيخ انه طاب
بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجودان الصحيح
ثم اورده بهينار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ كيف تجعل السمع مسمى مع تجويزك تبدل الذات
قوله فبهرت عاذا على قيل للتلميذ ان يقول انا انا اباشك لاني نقول في هذا الوقت ايضا ما كنت نقول اولا
وانا نقول ايضا ما كنت نقول اولا وان كان شخصك هذا غير شخصك الاول شخصي هذا غير شخصي الاول وهذا الوقت

ومنها انما فرضنا اعادة بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا قلن فرضه ايضا صحيح لا يميز المعاد عن المتانف بل يميزه الا
بدون الامتياز فوقع باننا نمنع عدم التمايز بل تمايزان بالهوية فمذه الدلائل ان امتنع لم يمت على احتمال عدمه ولم يمت على
على استحالة اعادة الوجود لعدم ما في تغيره فمائل قوله اقول ان محله انه اذا تحقق في النفس امر كان الا السابقة ثم هي
فمذه الاستفاد ايضا يكون وان كان لا يكون استفاضا لان الامر ان صفة قائمة بالمذكر فيكون في قوة الموجبة لمعدله

لما ذهب اليه الصوفية من تجدد الامثال ومردده الشارح في حاشي شرح هياكل النور بان قول الشيخ تنبيه على بقا الذات بما
يرى اولى من البين ان انا وانت خريان لو فرض التعدد فيها صار كليين ثم يمت قول الصوفية قد اشرح برهم وبين قول
بهمينار بون بعيد فان كلامهم ليس الذوات الهويات بل اوصاف غير مشخصة حيث هي اوصاف ثابتة وغير متغيرة ولا
ان ما يتحقق الحكم العقل والشرع لتبديل في الذات والهويات كما يقولو بهمينار في التبديل اوصافها وتوابعها كما يقول الصوفية
قوله ومنها انما فرضنا ان قيل لو تم هذا الدليل بجاز وقوع شخصين متمايزين ابتداء بعين فانكرتم ثم يلزم عدم التمييز وبالحكمة لا يعلق
هذا البحث من جهة عدمه واجاب البصير الشيرازي في حاشي آيات الشفاء بان ميزان المشككين من جميع الوجوه
حيث كان ان كان افلا امتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الكلي بالبحر ووضع المادة ومرد
عليه انما لا نسلم ان عند وضع الاعادة يلزم ان يكون بين المشككين المفروضين اي المشككين من جميع الوجوه تحقق الامتياز الكلي
بحوزان لا يكون على تقدير فرض مشككين كك بينهما فرق وان فرض احدهما معادوا والاخر مستانفا مع وضهما على النحو المذكور على
تحقق الامتياز وعدمه لا يميز بينهما انما يلزم فرض المشككين على النحو المذكور لا محال او فرض الا معاداة لانها متعنة بالبحر ووضع الاعادة
قوله ودفع باننا نمنع ان محصله ان عدم التمييز بين المعاد والمتانف في نفس الامر غير لازم بل يجوز ان تمايزا بالهوية
ولو لم تمايزا لم يكونا شيئين عند العقل غير مسلم استحالة اذربا لمتبعض العقل ما يميز في الواقع قال البصير الشيرازي
في حاشي آيات الشفاء ان التمييز بين الشياطين بحسب الامر لا ينفك عن التخالف في الماهية وفي العوارض الشخصية
فاذا لم يكن التخالف في الماهية ولا في العوارض الشخصية لم يكونا متميزين صلا بحسب الامر وقوله لو لم يميزا لم يكونا شيئين
من باب اخذ المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجوز الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا شيئين لعدم التمايز بينهما
ان حيزا معادوا والاخر مستانف فيه انه ان كان المراد بالعوارض الشخصية تشيلا لشخص مسلم ان التمييز بين الشياطين في نفس الامر
لا ينفك عن التخالف في الماهية وفي العوارض الشخصية لكن كيف يمكن ان يفرض مع المعاد ما يماثل في الماهية جميع العوارض
الشخصية اذ هو فرض امر محال وهو بعينه مثل ان يفرض مع زيد ما لا يكون مية ومية امتياز صلا في الشخص فالحال
اللازم على هذا انما يلزم من فرض هذا الحال الامر من الاعادة وان كان المراد ما سواه فلا يلزم ارتفاع امتياز في الواقع
قوله فمذه الدلائل انما استعمل ان هذه الدلائل على تقدير تمامها ليست اقتضائية على استحالة عود عدمه صلا لان عدمه
عن ابتغاء ابتداء لم يستعمل ام شيء متمايز صلا فلا يمكن ان يقال ان تجدد الوجود بين الاشياء محال لانها لا بد ان يكون البعد بعد الوجود

وانتفاء هذا الانتفاء الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدلة يتصور بانتفاء البسيط وبانتفاء المشوب فقط والاول
يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة والا لزم ارتفاع النقيضين من الثاني بل يستلزم الانتفاء الذي هو
في قوة السالبة البسيطة فلازم ان انتفاء الشيء هنا يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة بحوار يتحقق هذا الانتفاء
على الطريق الثاني وان احتج في صدره ان السالبة المعدلة والموجبة المحصلة متساويان عند وجود الموضوع وهو هنا النفس لكونها
نقيضتي المعدلة والسالبة البسيطة للثنتين بتساويهما عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين وبان فكذا ما في قوتها في
قوة نقيضيهما فيخرج بان العدم الثابت لعدم المحض متغيران مغايران حكما حتى ان العدم ثابت صار ادراكا بخلاف المحض
فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون صدق احدهما مانع كفرض العدم الادراكات عن النفس سالا الاخير ههنا دون الثاني فلازم
التساوي بين المعدلة والسالبة البسيطة وكذا بين قوتها حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما وتلازم نقيضيهما في قوتها ومن عي فعلية البسيط
وهذا حاصل في هذا الباب ما علم بصوابه للناس فيا يعيشون في امورهم الامام هو زاهد فان كان النفس ايضا فتساويا والافاق في
قوايد اختلافهم على اللاحق الذي هو سابق بواقعه لا القريب هذا ايضا ان كان لا يتصور تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق

غير العدم قبله فلا يكون المعاد بعينه هو الاول وانما لا يعنى التميز بين ذات معاد وعدم سابق او ليس هنا عدان تمايزان احدهما
في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتأخر حتى يطلب اللام المشترك بينهما نعم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود لبعض الذات للزمان ثم مقارنة
الوجود بينهما ثم انتفاء هذه المقارنة في الزمان اللاحق تتبين الوجه ان العدم امر مشترك بينهما يطلب تمايزا بين العدم المعاد وبين العدم السابق
وهذا يشهد بوجوده لا بوجوده في نفسه انه ساقط لو عاودوا في انه باق في حكمه ان هو الموجود ولا اوليينها امر مشترك مستمر في قوة
الاولى في هذا الوجود بل في فرق بين الوجود لهبتا وهذا المعاد لان كل واحد منهما وجد بعد لم يكن شيئا صلا كذا اذا بعض المحققين
قوله انتفاء هذا الانتفاء في نظر ظاهر لان الانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء كما انه انتفاء ثابت لكونه ادراكا كالتقاء
الاول انتفاء ثابت لكونه ادراكا ايضا فيكون انتفاء انتفاء الشيء بمعنى الانتفاء الثابت للانتفاء الثابت للشيء فلا يلزم انه في
السالبة المعدلة حتى يكون لهم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة بل هو في قوة الموجبة التي محمولها سلب السالبة الثابت لاشك ان السالبة
الموجبة المعدلة اول لم يعمد في محمول الموجبة المحصلة وانتفاء الثابت على موضوع الموجبة محمولها سلب السالبة الثابت يلزم ارتفاع النقيضين عن موضوع
تحوله في وجود الموضوع في معنى ايمع وجود الموضوع يجوز ان يصدق احدهما يعني السالبة البسيطة دون الموجبة المعدلة بجواز ان يكون
لصدق الموجبة المعدلة مانع كفرض العدم سائر الادراكات في نفس الادراك الاخر وانما تعلم ان المانع من صدق الموجبة
المعدلة ليس العدم الموضوع واذا فتنر الموضوع موجودا فلم يبق من حمل السلب مانع فيصدق الموجبة المعدلة سلبا
وفرغ من العدم امران وراكات من نفس الادراك الاخر على تقدير كون الادراك انتفاء من قبل فخر نقيضيهما
قوله فلا يلزم التلازم آه في المانع مكابرة محققة اذ عموم سالبة البسيطة من الموجبة المعدلة ليس الا لار الموجبة تعدى
وجود الموضوع وسالبة قد تصدق انتفاءه ايضا فتجوز صدق احدهما دون الآخر على تقدير وجود الموضوع مع عدم السالبة المعدلة في كل

قوله لا زوال لأحد والأبطل المحض العقل بين الشيء ونقيضه كما مر قوله وأيضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين حدوثا يستلزم
اجتماع الاتفاقين نحو المعلومين في آن واحد التالي بطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الوجدان شاهداً لا يخلق علم شيء
الا وان يخلق به قبله التفات النفس قبلية مواخية مع المعية فاذا اجتمع العلمان معلومين متغايرين حدثا في زمان واحد فاجتمع التفاتا
اليهما قبله في آن واحد اما بطلان التالي فلما هو مشهور من ان النفس لا تطبق ان توجه الى شيئين في آن واحد بالتفاتين متغايرتين
وبعد هذا فلو كان الزوال عند العلم بهذا عين الزوال عند العلم بذلك لزم إعادة المعلوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من العلم بالآخر
للعلم بذلك من الزوال الا هو حال العلم وما قبله وقد بطل ما سبق المجامعة بينهما فلا بد ان يكون لكل الزوال محدثا ثم موجودا
ثم محدثا واصل هذا الا ما ادعينا لزومه فيه ان الثابت بالمقدمة المسندة انما هو بطلان المجامعة حدوثا لا بقاء فلما يلزم تحلل
الوجود وتوحيدها بالمتقدمة القائمة بان الزوال ليس الزوال في الوجود المتقدم الممتد على انه لا يصح حينئذ وليلا آخر ثم هذا كله
تقدير اذ تعليل بعد قوله يلزم إعادة المعلوم بعينه واما اولها صلة كما في بعض النسخ فتارة بعض النسخ في الوجود ايضا

قوله كما ذكر في الشق الثاني واما منع تلك المقدمة فتخرج عن مقصود الشارح لانه المنع الذي هو منه الشارح نفسه تلك
قال الشارح وذلك لان الزوال في العلم لو فرض تعلق الزوالين بالزوال الواحد فلا يخلو اما ان يجتمعا او يتعاقبا لا يخلو الاول
لان الزوال معنى مصدري وحدته وتعدد تابع لوحدة المنسوب اليه تعدده او المنسوب اليه واحد المنسوب اليه كالتسلسل
الثاني ايضا فان الزوال الثاني اما ان يتعلق به وهو الزوال بالزوال الاول فهو غير معقول ان يتعلق به بعد تحققه ثانيا فيلزم حدوثا
قوله والابطل المحض الخ انت تعلم ان والشيء عبارة عن فوه الخاص عنى زرع الشيء بعد تحققه كما مر من الشارح والتمالة
في تعدد الرفع الخاص لشيء بل لكل حادث رفعان خاصان سابق وللاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزوال الواحد
عدم بقاء المحض العقل بين الشيء ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزوال ان كان ضالوا وان يكون شيئا ونقيضه فانهم
قوله قبلية الخ اى قبلية ذاتية مجتمعة مع المعية الزمانية قوله وفيه ان الثابت الخ اقول في ان المحقق الدواني وغيره من المحققين
قد صرحوا ان اجتماع الاتفاقين من نفس واحدة الى امر واحد اما واعتبارا او امرين زمان واحد ان احد متمنع فاما الزوال لتفاته
لا يتحقق لتفاته آخر فاجتماع الاتفاقين من نفس واحدة في آن واحد الى شيئين محال عندهم مطلقا سواء كان حدوثا او بقاء
قوله واما اولها صلة الخ بذا هو الظاهر تقرير الدليل على هذه النسخة بعد ما تمهده لو كان الزوال في الادراكين احدا فلا بد
في تعلق الزوال من المتعاقب واللازم حدوث العلمين في آن واحد فلزم لتفات النفس الى شيئين في آن واحد فالزوال الثاني
ان يتعلق به بعد تحققه ثانيا يلزم إعادة المعلوم ان يخلق به وهو الزوال بالزوال الاول يلزم كونه زائلا بزواله لا يلزم
استمراره حال العلم وما قبله فان العلم الثاني لم يكن جاصلا حين العلم الاول وما زاد حين العلم الثاني شيء الاتحاد والزوال الزوال
والفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي اوردته لمصنفه بقوله والالكان العلم الخ ان يلزم على تقريره المصنف اتحاد العلمين
المتعلقين بمعلومين على هذا التقرير يلزم توجه النفس الى شيئين لا اثنين كونه كذا في بعض النسخ فيكون بهذا العلمين

فصحيح عندي قتال قوله لما شتر الخفية اشارة الى ما في لها بحث المشرقة من ان القوم وان تشبوا بالكنه لم ياتوا عليه
 بسطان عظيم از غايه ما قالوا هو انما نجد من نفسنا اننا اذ قبلنا باذنهنا الى ادراك شئ تعذر في تلك الحالة الاقبال
 ادراك شئ آخر و هذا هو الذي غيرهم عن الطريق المستقيم واما كهم عن المنهج القويم و ما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك
 الخيالي حتى اذ قلنا الانسان باطن حاد عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خياله امر مطابق في الترتيب و الالفاظ
 فاذا قلنا الناطق انسان فاعني المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف لصورة الخيالية فما يشاهد ان القوة الخيالية لا تقوى
 على احتضار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فتعذر الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل لغير ان
 على خلافه لان حين الحكم لا بد من حضور الطرفين ضرورة ان القاضى على شيئين لا بد ان يحضر المقضى عليهما والابحاز الحكم على المذهب
 و الفهمي هو كذا و ايضا او تصورنا شئ محدد لا يكون العلم باحد جزائه مفيد للعلم بتمام حقيقة فلو استحال حصول العلم بكل خبره و فقهنا استحال

بعد قوله يلزم عادة المفهوم غير موجه از الصحيح قوله اذ اعدامه الخ لكونه تعليلا لقوله يلزم عادة المفهوم لعدم استمراريته كما لا يخفى
 قوله فصحيح انه لم يظهر وجه الخفاة الى الآن وعل شدت جدت بعد ذلك امر او ميل في وجه السخافة انه على هذا التقدير
 يبقى كلمة او بلا عديله فلا يخفى خفاة قال الشارح لما شتره قيل ان الالتفات غير ضروري للعلم والالتمس توجه كذا
 الى اشياء غير متناهية معا واذ لم يجب النتيجة الالتفات للعلم لم يلزم التوجه الى شيئين عند كون الزوال الواحد علم شيئين
 وروى بان لا بد من التوجه والالتفات غير ضروري للعلم فلا بد من كون المعلوم بحيث يصلح الالتفات اليه فيلزم مكان الالتفات
 الى شيئين هذا التقدير كفى لا محالة واما قوله والالتمس اه فلا محالة فيه صلا بل الايمان بتوجه الباري سبحانه الى اشياء غير متناهية ضرورة
 قوله لانه حين الحكم اعني ان الحكم انما يكون ملاحظا عند ملاحظة الطرفين ففي آن ملاحظة النسبة قد بلغت النفس الى
 الطرفين معا كيف لو كفى تصور الطرف الواحد ان ثم ملاحظة الطرف الاخر في آن آخر لصح الحكم على المذهب و الفهمي
 و اعلم انه قد استدلل على اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة الى شيئين اشياء في آن واحد بوجوه اخرى منها
 ان عدم اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة مصادم لما اقران بمعنى له لالة اللفظية انه كلما اترسم في الخيال لفظا
 الى معناه فان النفس اذا كانت ملتفتا الى معنى سمع في هذا الحال لفظا ولا عليه تلتفت لامحالة لفظا اخر الى ذلك المعنى
 فقد اجتمع الالتفاتان اليه احاط بالمعنى كدوا في حوشه الجديدة على شرح التجربة بانه اذا سمع اللفظ تلتفت اليه فليقطع
 عن المعنى حتى يسمع اللفظ و تذكر وضعه لهذا المعنى اجمالا او تفصيلا ثم تلتفت اليه فليقطع الالتفات الاول ثم بعد الالتفات
 وفيه ما افاد الفاضل الخوانساري حاشي الحاشية القديمة انما يجد بالوجدان براهنه انما كثيرة انما شأنا و تلتفت اليه عتبا
 المشاهدة وادعاه في انما شأنا و تلتفت اليه براهنه انما كثيرة انما شأنا و تلتفت اليه عتبا
 عن ذلك فنقول اذا فرضنا ان اجتماع لفظي زيدا تفق لنا مشابة في هذا ان ما آن حصل صورة وجه الالتفات احدها
 او صورة وجه الالتفاتان او صورتان والالتفاتان وعلى التفت يرين الاخير من سطل مذكورة على الاول

واما المقدمه الواحدة لا تنتج فلما لم يحصل المقدمتين من الحجته القاطعه انه من المقرر في مقوله ان الله سبحانه و
 المفاارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان فيكون ان يكون معلوما انها موجبة بالقوة على الابدان فيكون
 ما ظنوا وقد اقر بالامام الفاضل الخوانساري ايضا في بعض تصانيفه فعليك لطيف الترجمة قوله العنيفة لكشف الخفاء فيه اشارة الى
 يلزم اما القول بتوارد علمتين على معلولين مختلفين المعلوم من لعله الثابتة واما ان علمته سماع اللفظ فهو من الالفاظ
 واما العلم بالعلية مشروط بعدم وجود علمه اخرى كحصول المعنى في الذهن والتفاني بكافة محضه ومنها اننا نفهم بانها ان يذيرها
 انسان فحينئذ يستلزم ان المدرك بهذا الادراك هو المدرك بذاك ونحوه من التاويلات كما يخطر بالبال تلك الامور
 قوله وايضا المقدمه الواحدة الخ فلا يبطال القول من جحد من قال لا يصح التفات النفس في ان احد الى محمين ان جاز الاتفا
 في ان احد الى الطرفين يحصل ان لا بد من حال الاكتساب من جهة المقدمتين تفصيلا والالزام استخراج النتيجة مع العلم
 عن جحد المقدمتين وبعلم المقدمتين معا يستلزم توجيه النفس اليها حين العلم بالنتيجة وعلم ان بعضهم قالوا ان الذهن يتوجه ابتداء الى المقدمتين
 الملتصقين تفصيلا ولو توجه الى نسبتهم في ان ثم توجه الى قضيتهم نسبة اخرى في ان اخر مع بقاء تلك الملاحظة الاولى في جواز
 وعمره عليه بان الجحد من عبارة عن انتقال الذهن من المطلوب الى المبادى فته قد حشد ملاحظة المبادى ابتداء في ان احد
 قد صرح الشارح في توجيه التمهيد بان حصول المبادى احد من اوجه التفصيل فلا اتفاق هناك الا ان واحد قلنا ان المقدمتين
 حصلت مع שתاهما على نسبتتهما الى الحكاية فلا مجال لان الحكاية بنسبة العقل الا ان تعلق العلم بهما تفصيلا وان موجبتا هما
 النسبة الى الحكاية فالمقدمتان من خطان تسلك المصروفات للتصالحان ليقولن التصديق بها فلهذا من لا يفيد من ان المقدمتين كالتصديق
 قوله ومن الحجته القاطعة ان في قياس الوجب جانه والعقول المفاارقة على النفوس الناطقة المتعلقة بالبدن
 قياس مع الفارق كذا قياس النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان عليها حين تعلقها بها قياس مع الفارق في توجيه النفس اليها
 وشايرها فحينئذ يؤول الى علم كلامهم في التعليل حيث قال ليس في النفس وسع وهي من البدن العقل لا يوافقها في
 قوله وتبعه الفاضل الخوانساري قال الفاضل الخوانساري في حواشي الحاشية المقدمية لو لم يكن توجه النفس
 الى شيئين في ان احد لما امكن الحكم بين امرين او لا بد من الحكم من الالتفاتين الى الحكم عليه المحكوم
 على حدة بداهته والاتفات لسان غير كاف والالزام الحكم على الامور النفسية المذمومة عنها وجودها من وجوب الاتفا
 مما لا يجدي صلاحا ثم قال هذا الحكم انما هو الاغلاط المشهورة اولى تاويل قال الشارح وقد يمنع تارة الخ هذا النوع
 اذا القول بعدم ترقى النفس في النشأة الآخرة لم يصدر عن احد من الفلاسفة وعلما الاسلام بل كلهم متفقون
 على حصول الادراكات للنفوس بعد مفارقة الابدان اذ اهل السعادة والصلاح يحصل لهم في الدار الآخرة
 لذات النعيم المآلة عقلية فقط اولذة حسية اليقظ وارباب الشقاوة يتألمون بالام الحميم المآسية او العقلية
 وبذا القدر عالم ينكره احد من المسلمين والمشائين الاشرافيين فمنع كون علوم النفوس غير واقعة عند غير مجموع

فان الشيخ الاكبر قد جعل على ثبوت الترتي بعد الموت ويقتصر من الظاهر ان المشروبات غير واقعة وهي ليست الا اذ كانت
قوله في انشاء الاخرى اى بعد قطع تعلق النفس عن البدن قوله وقامه وجود الامور الخ قد تصدى بعضهم لدفعه بانه
اراد بقوله بحيث قوتنا الخ مكان ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية في آن واحد ولما كان الادراك عبارة
عن جزم لاحق لامر وهو لا يمكن الا بعد وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان
كل واحد منها في ذلك الان على سبيل البدلية ولم يدركه كفا في آن واحد ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك
ستحقق امور غير متناهية على وجه البدلية فيما قبله ممكن فيحتاج الى الامور الغير المتناهية بالفعل على كل مكان
واحد في كل زمان وبين كفاية لانه يصلح ان يكون الظواهر والاثبات غير متناهية ممكنة على وجه البدلية ان بعد ذلك
قال الشارح لما قرأه هذا الاستناد ليس محله ان يعرض بعض اياته لكشف المشهور ان النفس تعلقها عن البدن ليس بمرتب
في العلوم المتعلقة بالعبادة والفوز والنجاة بل انما ياتى بعاقبة الكسب في انشاء الاول وغيره من علوم النفس لا تزايد بقطع التعلق عن
قوله فان الشيخ الاكبر اه قال الشيخ الاكبر في الغرض من فاذا انكشف الغطاء انكشف الحق لكل احد معتقده وحقه ينكشف
بخلاف معتقده في الحكم وهو قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فاكتر ما في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد
في العاصي اذا مات على غير توبة فاذا مات كان مرحوما عند الله قد سبق له عناية بانه لا يعاقب بجد الله تعالى رجا قبله
من بعد ما لم يكن يستحق ان ينعى اذا انكشف الغطاء عن البصائر والابصار انكشف الحق لكل احد معتقده واما حكم الله فنقد
ينكشف بخلاف معتقده كما ينكشف للمعتزلي الذي يعتقد ان العاصي في ايات على غير توبة يكون معاقبا فاذا رأى من ت
كذلك حقه الحق وعفاه عنه للعناية السابقة في حقه اذ لا بانه لا يعاقب فنقد ينكشف بخلاف ما يعتقد في حكم الله وكذا من اعتقده
انه من الناجين عاقبه الحق وجعله من الباكين لما قضى عليه اذ لا نقه ينكشف بخلاف معتقده ويشهد بالآية وبدا لهم
من الله ما لم يكونوا يحتسبون كذا في اقصى فان قلت قوله عليه السلام واصلوه اذا مات ابن آدم انقطع عمله يدل
على عدم الترتي قلت هذا لا يدل على عدم الترتي لانه ليس بالعمل بل بفضل الله ورحمته والعمل بقدر مستند اليه وان سلم
فلا يدل الا ان الاشياء التي تتوقف حصولها بالاعمال لا يحصل الا بالعمل وما لا يتوقف عليها سميت العناية الازلية
على حصولها بل العمل والاطلاع باحوال غيره من السعداء والاشقياء لا يقتصر من مراتب الترتي كذا افاد بعض الحكماء
قوله قد تصدى الخ اقول للم حاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك اما لو كان الغرض
اثبات امور غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكا او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخرى
غير الادراك على تقدير كون الادراك والا لا ادراك اخر فالمنع ساقط عن اصله ولا ريب في لزوم تحقق دراهم غير متناهية في النفس لما هو
سابقا وذلك ادراكا ليست انتفاة من انتفاء اثباته لما عرفت السلب المحض لا يلزم السلب الثابت عند وجود الموصوف
قوله ولم يدركه الخ لا الكلام مشتمل على ايرادين الاول قوله ولم يدركه الخ كقولنا لا نسلم الاحتياج الى الاله بنية المتناهية بافضل

فعم لو قصدى بهذه الغاية لدفع المنع الاول كان يجب ان لا يخفى قوله اعلم ان الاعداد انتم في الحاشية المقصود منه دفع ما يترأسى
وروده انتم توجيهه ان العلم سواء كان عبارة عن الال مراد لا انيس عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل فيما اذا اعداد
على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها اضع غير متناهية كذلك ان العلم على حسب المعلوم ومن شروط القياس الاستثنا
ان يكون الثاني لازما للمقدّم لا نقضه ايضا حتى ينتج استثناء دفع الشارح المقدم خصوفاً لتأجيل الدليل الذي قد يرد على هذه
الاستثنائي لطلوبه حيز المنع والدفع مستغنى عن الشرح قوله بمعنى انها اضع للمورد فقط قوله موجودة بالفعل ان لا الى نهاية

ان كان تحقق الزوائد الغير المتناهية على سبيل البدلية انما يقتضى تحقق الزائدات بدلا لاجتماعها او قوة الشيء
قوة ما يتوقف عليه لا يلزم كونه بالفعل ويرد عليه ان كان يتحقق كل ادراك من ادراكات الغير المتناهية في كل ان لا يتصور الا اذا
تحقق الزائدات قبله بالفعل فثاني قول بل في إمكان مراد انتم ويرد عليه لا ان هذا انما يتم لو كفى الدلائل الواضحة
للمعلوم المستعدة وقد بين بطلان هذا فيما سبق اذ قد ثبت ان الدلائل عند العلم بهذا غير الدلائل عند العلم بذلك فمكان امر واحد
كل ان من غير ان يفي لا يصح ان يكون نالما يرد الين اضع فضلا عن الزوائد الغير المتناهية وثانياً انه قد ثبت ان كل
ادراك والصفة اخرى عن النفس فيلزم ان يتحقق فيها صفات غير متناهية لا يمكن ان يكون كل ادراك والصفة حصة فاما
قوله نعم لو قصدى انم يعني لو قصدى يجب بذلك الجواب دفع المنع الاول كان يجب ان وجهه ان المنع الاول كان
منع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيمكن في دفعه ان يقال ان وقوف ادراك النفس بعد قطع يتعلق عن البدن
وان كان مسلماً لكن لما كان لها قوة ادراكات غير متناهية على وجه البدلية في ان واحد فيجب ان يتحقق الامور الغير المتناهية
فيها بالفعل قبل ذلك لان وفيه ان هذا الجواب عن المنع الاول اضع فريف بما زيفه لمخشي عن المنع الثاني كما لا يخفى
قوله توجيهه محصله ان الاعداد لو كانت غير متناهية بالفعل كان ادراكها غير متناه ككس او كان الادراك عبارة عن زوا
امر او عن حصوله لان العلم على وفق المعلوم فلا محيد عن لزوم لصفات الغير المتناهية وان لم يكن العلم عبارة عن الزوا فالظاهر
ان لا استحالة لم يلزم من كون الادراك والاحتمال يحكم بطلان الثاني اعني وجود الامور الغير المتناهية بالفعل على بطلان المقدم كذا
هو نقض المدعى اعني كون الادراك والاحتمال يحكم بطلان نقضه على ثبوت المدعى اعني كون الادراك حصولاً فانه كما يطل نقض المدعى
اعني كون الادراك والاحتمال المدعى اضع اعني كون الادراك حصولاً فالاستحالة انما يلزم كون الاعداد غير متناهية بالفعل لكن
كون الادراك والا وهو توجيه المنطبق على عبارة الشارح ان ادراك كون في قوتنا من الادراكات غير متناه بمعنى لا تقف عند
حد كما توقع عن الجسم غير صحيح فانه على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل يمكن كون ادراكاتها غير متناه بالفعل ايضا
قوله ليعلم انما انم بل ليعلم مجموع الامور الغير المتناهية والمراد مفهومها حيث هي ولا يلزم من تحقق العلم الثاني ضمن الاخر عدم
ارادته الا ضمنها لانه فرق بين اداة مفهوم العلم بين تحقيقه فيجوز ان يلاحظ مفهوم العلم ويراد حيث هو مع قطع النظر عما هو
في ضمنه كما يلاحظ مفهوم الحيوان بلا التفات الى شيء من انواعه فلا يلزم الاستدراك ولا اجتماع الضدين كما قد يعم

قوله في الحاشية واما على تقدير قانها لم لا يجوز ان يكون وجود العقل الهولاني مختصا بحدث انفس كما سبق قوله بالاول
اذا تزلج الامور الغير المتناهية لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية قوله فعدم تناهيهما قيل معناه فعدم تناهيهما بمعنى الثاني
ايضا ممكن لعدم تناهيهما قبل الامور المتناهية في الحوادث اليمومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجود في قوله وان كان من الامور الحاشية
الموجودة بالفعل في حق لا يتصور الا عدم تناهيهما بمعنى الثاني لا غير كما لا يخفى ولم يتبين حال كونها من الامور الحاشية الموجودة المتعاقبة
للمواخاة البينية بينهما وبين الامور المتناهية الاعتبارية قوله واما في الاول الحاشية فيتمتع على عدم بقية المثال على المثال
او عدم تناهيهما بمعنى الثاني والا فلا يقع لتمثيل النفس للثاني قليل الجدي قوله لان العدد من الامور الخارج في الحاشية لان العشرة مثلا
تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد عشرة رجال وعشراتهما

قوله لم لا يجوز ان فيه ان ذراع كونه مصادوما للبداهة مخالف لما صح القائلون بقدم انفس فاتهم قالوا بمرتبة العقل الهولاني
وكون انفس خالية عارية عن جميع العلوم والمعارف في ابتداء العطرة كما لا يخفى على من تتبع كلامهم واذا ثبت مرتبة العقل الهولاني
على تقدير قدم انفس الصغر فلا يمكن ان يكون ادراك النفس للاعداد وغير متناه الا بمشيئة لا تقتضى حذرا فلا يمكن ان يتصور انفس امور
غير متناهية في ان احد اوزان متناه فاعل عدم التحصيل للنفس لا يمكن ان يحصل دفعة بل متعاقبة ففني جانب لما
محدود بان الحدوث وان العقل الهولاني فلا يحصل ادراكات غير متناهية والا يلزم تخصيص غير المتناهي من الحاشية
قوله للمواخاة البينية انهم جوابا ورد انه لا يثبت بما ذكره اشياء كون الامور المتناهية بقاء احتمالات في كونها
من الامور الحاشية المتعاقبة اقول لا يخفى عليك ان الامور المتناهية غير موجودة الا بالذات في وجودها تاني لا تسرع في اعتبار
المعبر غير انقطاع الاتساع يكون متناهيًا بخلاف الامور الحاشية المتعاقبة لانها موجودة في دعاء الدية على سبيل الاجتماع انما متناهية
والجدي فيها باعتبار الوجوه الزمانية التي ترجحها الصواب باقيل ان المقصود منها بيان الواقع لاشارة بابطال شق الثاني في الامور
الحاشية المتعاقبة الى بطلان الشق الثاني لا بد من ان نفس بينة لقوله لا يخفى بطلان الحاشية الا على ما ذكرنا من ان متناهيًا او غير متناهيًا
متعاقبة لتعيين انهم قالوا في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق انهم اعلم ان المتناهيين لكلامه قد وجوه انهم
بوجوه غير وجهية ليس منها قابلا للتحويل بل من غير ما ذكرنا في حل هذه الحاشية خال عن الحصول وتاويل ونحن قد ذكرنا الامور
من الاتساع والعلامة في حق المقام ثم نبيه على ما عرض لمحشي من الجبيل والطغيان في توجيه المرام فنقول ان كل متكرر النوع عبادة عن الكثرة
الذي يكون رضا لنفسه محمولا على نفسه لا اشتقاق كما انه محمول على نفسه بالمواخاة بان يكون فرد يفرض منه متصفا بمفهومه
يتحقق في كل النوع فيه مرتبة على انه حقيقة فيكون محمولا بالمواخاة ومرة على انه صفة فيكون لا بالاستساق كل وجودا كما
ونظائرهما كما صرح به في الحاشية الآتية وقال الشارح في بعض كتبه ان كل الذي يكون محمولا على نفسه يحمل العرضي المواخاتي
كما انه يحمل على كل الكلي والمفهوم باضا لهما ايضاً من الكليات المتكررة الانواع اذا عرفت هذا فاعلم ان محصل كلامه
ان العدد على متكرر النوع بمعنى الثاني وكل كلى متكرر النوع فهو اعتباري فالعدد اعتباري اما الكبير فيجب بيانه ان شاء الله

اذا قلنا كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين يصح هنا فانه اليها ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار
اجزائه واحده فمعنى عشرة رجال عشرة اجزاء عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فالعشرة اذا حسبت
من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشرات بالمواطاة على انه عين حقيقة واذا اخذ من حيث اضافته اليه حتى يصير
نفسه يصدق عليه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقة فلزم ان يكون افراد عشرة مثلاً مما يتكرر نوعه يصدق على
فرد فرض منه موجودات مرة على انه عين حقيقة ومرة على انه وصف عارض كما في حاشية الحاشية فافهم فانه قريب

واما الصغرى فلوجوبها في الاول ما اشار اليه في الحاشية بقوله لان العشرة مثلاً تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وبيان
ان العدد يتكرر من الاحاد والاشياء كما تحقق والواحد متكرر النوع فانه كما يعرض لساير الاشياء لكل فرد من الاشياء
لك يعرض لنفسه فان كل فرد من افراد الواحد احد فالواحد الذي عرض له مثلاً واحد وبهذا الواحد الذي عرض له الواحد
العارض احد بهذا اذا كان الواحد متكرر النوع كان العدد متكرر النوع مثلاً اذا كان العشرة مركبة من الاحاد وكان كل واحد
من الاحاد معروضاً للواحد كانت تلك الاحاد التي هي العشرة معروضة لعشرة آحاد فتكون تلك العشرة معروضة لعشرة
فتكون العشرة معروضة للعشرة فيجعل العشرة على العشرة حملاً عرضياً كما انها محمولة عليها حملاً اولياً فتكون العشرة متكررة لنوع
وبهذا الكلام في غير ما من الاعداد بقوله عشرة عشرة معناه عشرة آحاد هي عشرة واللام يصح ضافه عشرة الى عشرة فان من غير
لا تكون الاجماع كما ثبت في علم النحو لها في ما اشار اليه بقوله وكذا عشرة عشرات بيان ان كل نوع من العدد يعرض
من افراده بان يكون كل فرد من تلك الافراد معروضاً لواحد من آحاد ذلك العدد كالعشرة فانه يعرض العشرة
بان يكون كل عشرة من تلك العشرات معروضة لواحد من آحاد العشرة العارضة لها فيقال العشرات عشرة عشرة
فيكون العشرات معدودة بعشرة ويكون ببلغها المائة ولك افراد العشرة العارضة للعشرات تكون معروضة لعشرة معدودة
لها بان يكون كل فرد من افراد تلك العشرة معروضاً لواحد من آحاد العشرة فيقال عشرة عشرات عشرات فيبلغ الالف
بهذا الى ما لا نهاية له وهذا العرض البصري يستلزم ان يكون العشرة مثلاً من الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج فتقوله
عشرة عشرات معناه عشرات عشرة اسم عشرات كل واحد منها معروضة لواحد من آحاد العشرة التي تلك العشرة معدودة
قوله اذا قلنا كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين يصح هنا فانه اليها ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار
اجزائه واحده فمعنى عشرة رجال عشرة اجزاء عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فالعشرة اذا حسبت
من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشرات بالمواطاة على انه عين حقيقة واذا اخذ من حيث اضافته اليه حتى يصير
نفسه يصدق عليه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقة فلزم ان يكون افراد عشرة مثلاً مما يتكرر نوعه يصدق على
فرد فرض منه موجودات مرة على انه عين حقيقة ومرة على انه وصف عارض كما في حاشية الحاشية فافهم فانه قريب

قوله في الحاشية كل متكرر نوعه أي نوعه الإضافي بل علم منه حيث لا يتجاوز الذات في كل متكرر جنسه ان كان على ما فهم
 امر اعتباري الدليل المذكور بخلاف ما يتكرر عرضة بان يتحقق في افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة وعرة بان يحمل عليها اشتقاقا
 كالوجود على تقدير عرضية للموجودات الخاجية غاية يجوز ان يكون امر عينيا بخلاف الاختلاف في افرادة فم قوله فيها وتارة
 عارضا أي بعد ضافته الى ذلك الفرد حتى يصير حصة خارجة عنه عارضة له ولما كونه عين حقيقة فيها اعتبار اخذه حيث هو فالذات
 والعرضية باعتبارين لا عارضة فيه كوجه زيد مثلا فان الوجود حيث هو عين حقيقة وحيث اضافته اليه أي وجود وجود
 خارج عنه وعارض له يخرج هذه الالاف عنه ان كانت ضافة الى زيد داخلية فيه فافهم قوله فيها كالقدم فانه لو وجد منه لا تصف بقدم

لهذه عشرة ولا توقف لهذا العوض على اخذ حيث الإضافية كما لا يخفى واما ما نينا فلانه لا يلزم من إضافة العدد الى مئزره
 لا يحمل على مئزر الاشتقاق حلا عرضيا ولا يحمل عليه حلا عرضيا بالمواطاة بل هو كمال على مئزره حلا عرضيا بالمواطاة قطعا لا يتجاوز
 مع المئزر وجودا ولذا قد يجعل صفة لمئزره كما يقال جاد رجال عشرة كما يقال جاد عشرة رجال قد يجعل خيرا عن مئزره كما يقال الرجال
 عشرة واذا كان العدد عارضا لنفسه كما يعبر عنه سائر الاشياء كان محولا على الاعداد والعروض حلا عرضيا كما ان لعرضه
 سائر الاشياء يحمل عليها حلا عرضيا وادخل كل شيء على نفسه بالحمل الاول ضروري فحمل العدد على نفسه بالحمل الاول ضروري فحمل
 فالعدد يحمل على نفسه بخبر من الحمل المواطاة الاول الحمل الاول والثاني الحمل العرضي كحمله على سائر الاشياء والعروض فيكون
 متكرر النوع ولا يشترط في متكرر النوع ان يكون حمله على نفسه حلا عرضيا بالاشتقاق على ما صرح به في شرح في بعض كتبه فم لا يخطئ
 قوله أي نوعه الإضافي الخ هذا مخالف لما صرح اشرح في الحاشية حيث قال فيكون مفهومه تارة الخ لانه
 نص على ان معنى متكرر النوع متكرر المفهوم بان يكون التكرار في نفس مفهوم ذلك الكلي والمحتمل قد اخذ
 هذا المعنى من كلام الشارح في حاشي شرح المواقف ولم يتفطن ان ارادة هذا المعنى لا يناسب هذا المقام
 قوله لان كل متكرر جنسه الخ تكرر الجنس مع عدم تكرار النوع سواء كان الجنس على ما هو غير عال احتمال محتمل لو فرض تحققه بحريه لا يتحقق
 واما احتمال تكرار الفصل مع عدم تكرار النوع فيعبر عن جوب المساواة بين الفصل والنوع كذا قال الشارح في بعض حاشي شرح المواقف
 قوله كالوجود الخ اعلم ان الوجود الحقيقي الذي به وجودية الاشياء هو المفهوم الوجود والاشياء معروضات عند التصور لا
 المحقق وغيرهما كما عرفت فيما سبق وهذا المفهوم الاشياء على ما هو عليه في هذا الكلي العرفي عن الوجود لا يصدق افراده أي الوجودات
 الخاصة بخبر من الصدق الاول الصدق الموطن الثاني الصدق الاشتقائي فالعبارة الصحيحة كالوجود تقدير عرضية للوجودات الخ كما قال الشارح
 في حاشي شرح المواقف هذه الحقبة متممة لتحقيق لان الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص كان الوجود عرضيا للوجود الخاص لان
 عرضية المبدأ لا يستلزم عرضية المشتق فلا يتحقق فرق بين الوجود على مفهوم الموجود الخاص صدقه على ما يصدق عليها
 مع ان الفرق بينها ضروري وفيه ان ايراد عرضية الوجود للوجود الخاص يستلزم عرضية المفهوم الموجود الخاص صدقه على ما يصدق عليها
 فالزم ما ذكره عرضية لما يصدق عليه الوجود الخاص عرضية المفهوم الموجود الخاص لان ايراد عرضية الوجود للوجود الخاص يستلزم عرضية المفهوم الموجود الخاص صدقه على ما يصدق عليها

فان حدوثه يوجب وثب موصوفه وقس عليه الباقي قوله فيها فان الامكان الخ يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن امر اعتباري بل
موجودا الخارج فيمتصفت بمكانه فيه لكونه مما يتكرر نوعه ذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيمتصفت بمكانه وبكذا لا ينشأ
فيلزم تسلسل الامور العينية قوله فلان مركب من مادتين عليه عبارة خلاصة احساب ايضا حيث قال الحق اذ ادى الواحد
بعدوان ثالث من الاعداد قوله والحد والمحمول الخ لا اتحاد مع اعداد الوجود كما اتحاد المشتقات مع موصوفاتها والتباين
بين المقولات لا ينافي صدقها بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صح ببعض الاذكياء والوحدات سواء اعتبر فيها الجبر أو
او لا ليست على هذه الصفة فغير المحمول غير المحمول قوله والواحد الخ اذ اشتقات معنى اعتباري قوله ليس على ظاهره حيث اريد
بوجوده في الاشياء وجوده لنفس الامرى بمناسي انشراحها وهي لحدودات الخارجى
مجردا عنها كما هو المتبها در منه بقرينة قرينة قوله شئ يعتد
اذ لم يتبا در منه نفى مطلق الوجود عن الخلق

للموجود الخاص بحسب صدقه على ما يصدق عليه الموجود الخاص فلا يلزم منه صدق الموجود على مفهوم الموجود الخاص كما لا يخفى
قوله فان حدث الخ لا شك ان التقدم صدقه لازمة لا يتصور انكسار موصوفها عنها فلو كانت سبوتة بالعدم لكان الموصوف
ايضا فيلزم حدوث القديم وكذا الحال في البواقي وذلك لانه لو وجد فرد من الحدوث لحدث والامكان
قديما فالوصوف اولى بالتقدم فيكون الحادث قديما وكذا البقاء فانه لو وجد بقى والا لا تصف بالبقاء
واذا كان البقاء فانما لم يكن الباقي باقيا وكذا الموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون
هناك موصوفية اخرى وكذا الوحدة فانها لو وجدت كانت واحدة والامكانات كثيرة فتقسم الوحدة وكذا المتعين
فانه لو وجد لكان له تعين آخر وباجملة يلزم من كون هذه الامور موجودة في الخارج التشر المستحيل
قوله وذلك لان الامكان الخ يعني يكون الامكان العارض ايضا موجودا في الخارج لوجود مغاير للامكان الاول
والا يلزم تقدم شئ على نفسه ضرورة تقدم مرتبة المعارض على مرتبة العارض فالعارض غير المعارض والمعارض غير المعارض
متصف بما هو فرد منه على هذا التقدير والكلام في عارض العارض كالكلام في العارض وهكذا الى ما لا يتناهى فلو كان
الكلي المتكرر النوع موجودا في الخارج لكان جميع افراده الغير المتناهية موجودة في الخارج مرتبة اذ بعضها مقدم لغيره
وبعضها موخر بالعرضية فيلزم التشر المستحيل ولا يلزم الاستحالة على مقتضى كون هذه الامور موجودات
لان التشر في الذهنيات منقطع بقطاع الاعتبار فان قلت على ما ذهب اليه الشارح لزوم التشر في جبر الخفاء اذ غاية
ما يلزم تسلسل المجمولات على الواحد وهي متحدة وجودا يقال ان محل عرضي فلا بد من قيام مبدأ جدار كل محمول
قوله والتباين بين المقولات الخ دفع لما قيل ان العدد كيف يكون مجموعا بالموطاة على ضرورة فانه قسم للاعرض لا منها بمجموع
قوله اذ اشتقات معنى اعتباري انا على اى الجبر والاعلى اى الشارح فلان المشتق معنى تراعى من العقل عن الموصوف نظر الوجود

قوله وح ترتيبها يعني لما استوجب كون العلم زوالاً لتحقيق الامور الغير المتناهية فينا ولم يبين ابطالها في الحكمة مطلقاً بل اذا كانت مرتبة مستحقة بعضها للتقدم بعضها للتأخر تصدى لمصنوع بح قوله وتلك الامور التي لا ثبات لترتيب بينها فلو حصل له هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات لترتيب بينها من جهة نفسها لكن في اشياء ان يقال انه يجوز ان تكون تلك الامور اعداداً مثلاً والعدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغو باقي المقدمات فلا بد من تقدير المضاد وهو الاعداد فيصير ح منطوق كلامه اثبات لترتيب بين تلك الامور من جهة اعدادها المتأخرة عرج واثبات ابطال تلك الاعداد والاول والثاني والامور ثانياً وبالعرض والاختصاص انه لا يحصل هذا الترتيب بذكر جميع ما ذكرنا من غنى العناية الى هذا لان استلزام كون العلم زوالاً للتناهي في نفسه شنع عاني غير فافهم قوله كما يحصل الخ اذا الملزوم مستمد بالماهية على اللازم *

قوله معنى انه كما ان واجب محصله ان لما بين المصروف الامور الغير المتناهية على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال فيجب
بمحال مطلقا بل اذا كانت مرتبة اراد ان يثبت الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية بقوله وتلك الامور وانما كان بين الترتيب
بين نفسها كما هو ظاهر كلامه فيكون له عدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر لغوا مستدركا او يكفي على هذا التقدير قوله العدد الاكثر مستلزم
للعدة الاقل مع لا مطلق فيه استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر صلاحيته الشارح لفظ الاعداد لما يلزم استدراكه فيكون الترتيب بين اعداد
تلك الامور متساوية عن وجوداتها وانما ثبت الترتيب بين اعداد تلك الامور دون نفسها لان الزام استحالة الامور الغير المتناهية في نفس الزوال
على تقدير كون العلم زوالا شاع فما غيره او عليه بان الزام استحالة اللاتناهي في نفس الزوال ان كان شاع مما في غيره لكن الزام استحالة
في نفس الزوال في غيره معاشع من الزامه في نفس الزوال فقط في تصحيح توجيه الكلام ما افاد بعض المحققين من ان مقصود المصنف
اثبات الترتيب بين تلك الامور وجودا وعدا كما يدل عليه قوله العدد الاكثر مستلزم للعدة الاقل مع عدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر قال
قال الشارح لا يخفى عليك قال بعض المحققين قد سئل ان الترتيب بهذا الوجه سواء كان لزوميا او طبعيا انما يثبت بين مجموعها
التي تلزم لوجود سلسلة الغير المتناهية وهذا لان احاد السلسلة اذا وجدت حدث مجموع من تلك الاحاد ومجموع منها الاوحد وكذا انما
المجموعات جوده بوجود جميع جزائها وغير متناهية لانه قد ينقص من احدها من المجموع وينقص الواحد لا يصل الى حد لا يمكن
نقصان الواحد والا يلزم التناهي فلا يمتنع اعتبار المجموعات الى حد فيلزم عدم تناهي المجموعات مغايرة للاحاد والواحد لا اعتبار لان
مجموع معروض حذو الاحاد ليست ككافة بعد تمهيد هذا نقول عدم تناهي هذه المجموعات مع قطع النظر عن جنسها بل يطبق باطل لان
المجموع المركب من الاحاد اجمع مجموع ليس مجموع فوقه ازيد منه وكذا المجموع من جديتين مجموع ليس تحتها نقص فيلزم وجود مجموعها
الغير المتناهية بين هذين الجديتين يلزم تخصيصها بالبين الحاضر من هذا الكلام واما قول ان خصص المجموعات الغير المتناهية بين الحاضر من هذا
الوجه انما يتم لو حصل المجموع المركب وحدتين بان يمتنع اسقاط الواحد اليها وهو خلاف المفروض ان المفروض ان استقامته
لا يمتنع الى حد لا يتعداه واما حصوله من جديتين كيف اتفق فلا يستلزم التناهي صلاحيته يلزم الاختصاص بين الحاضر
قال الشارح الاول ان العدد انما قال الشيخ في الهميات اشقا، لم يتجرب ان يقال ان العشرة ليس الا تسعة وواحد

او خمسة وثمانية او واحد وواحد حتى تسهي فان قولك العشرة تسعة وواحد قول محل فيه التسعة على العشرة عطف على
 الواحد فيكون كأنك قلت ان العشرة تسعة وواحد فيجب ان يصدق عليه تقصيان لمعطوفة احدهما على الاخرى فيكون
 العشرة تسعة والواحد فان لم تر العطف تفريعا بل غنيت ما يقال ان الانسان حيوان ناطق اي حيوان من كل الحيوان
 ناطق يكون كأنك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة التي هي احد هذا الالف تسعيل ان غنيت ان العشرة تسعة مع احد يكون
 مرادك ان العشرة هي التسعة التي تكون مع واحد حتى ان كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة
 عشرة فخطا ان يفرق ان التسعة اذا كانت حدها او مع اخر كان بها فانها تكون تسعة فلا تكون عشرة ايضا وان لم يجعل مع
 تسعة للتسعة بل لم يوصف بها فيكون كأنك قلت ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايضا في احد فذلك ايضا خطا بل به اكمل مجاز
 من اللفظ فقط بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذ جميعا فصارت تسعة غير واحد وكل واحد من الاعداد ان دلت لتحقيقه بان
 يقال انه عدد من اجتماع عدد واحد وواحد وتذكر الاحاد كلها وذلك لا يخلو اما ان يحيط بعدد من شيئا الى تركيبه مما يكتب بل
 بخاصية من اوصه فذلك يكون من كل العدد واحد من غير واحد اما ان يشار الى تركيبه كعبارة فان اشارة الى تركيبه من عدد من الاعداد
 مثلا ان يجعل العشرة من تركيبه فخمسة لم يكن في ذلك الى من تركيبه من تسعة مع بقية وليس تعلق بموئته باحد من الاعداد
 بما هو عشرة ماهية واحدة ومحال ان يكون لها به واحد وما يدل على ماهية من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان التركيب
 من خمسة وتسعة واربعة ومن ثمانية وسبعة لازما لذلك تابعا فيكون هذه رسوما على ان تحديد ان الخمسة يجمع الى تحديد
 الخمسة بل في ذلك الى الاحاد فيكون مفهوم كل ان العشرة خمسة وخمسة هو مفهوم كل من ثمانية وسبعة وثمانية واثني عشر
 فخطا ذلك الاحاد فاما اذا حطت صورة الخمسة والثلاثة وسبعة كان كل ذلك اعتبارا لغير الاخر وليس للذات الواحد حقائق مختلفة
 المفهومات بل انما يتكرر لوازمه وعوارضه لهذا اقال اضيق لمستقدم لابن تسعة ثلثة وثلثة بل تسعة مرة جهة لكن اعتبار
 العدد من حيث آحاده مما يصعب التحصيل على العبارة فيصير الى الرسم من الوجه انتهى وفيه كلام اما اول افلا في
 فقد كان له التركيب من خمسة وخمسة الخ مناه لما حققه من ان تركيب العشرة لو كان من خمسة وخمسة وتسعة واربعة كان
 حقيقة واحدة ومختلفة اذ لو كانت تركيبا منها مما لا يصح فلا يصح ان يقال انها مركبة منها سواء جعل في كل واحد منها
 واما ثانيا فلانه قال ان المفهوم من كل العشرة خمسة وخمسة هو المفهوم من قولك العشرة من ثلثة وسبعة ونحوها اذ كانت تلخص الآحاد
 فقط دون الصورة واما اذا حطت الصورة فلا يصح القول بتركيب العشرة منها وقال في آخر كلامه ان اعتبار العدد من
 الاحاد لا كان صعبا على التحصيل فيصير الى الرسم من الوجه فلو كان الرسم هو قوله العشرة خمسة وخمسة مثلا فنقول ان كل المراد
 خمسة والآحاد من اعتبار الصورة فذلك ليس بما هو كماله من كل كلامه ان كان المراد الاحاد مع اعتبار الصورة فذلك
 كما ذكر وايضا على ما ذكره في آخر كلامه فمن فرق بين هذا الوجه وبين الوجه الاول في حق ان هذه التعريفات
 من رسوم كان الصواب في العبارة ان الفعل التحديد بالخمسة والاربعة فيحتاج الى تحديد فيجعل آخر الى الاحاد ويكون بالخمسة وخمسة

قوله في الحاشية وسندوا عليه بان الخ وبانه يمكن تصور العشرة مع الغضلة من الاعداد التي تحتها قوله فيها فيلزم الرجوع بلا مرجح
اي في حكم العقل تركها ثلثية وثلاثة لاس من رتبة اثنين العقل لا يفرق بينهما في حصول العشرة بها فلا بد من مرجح يرجح احدهما للتفوق
عنه فلا بد ان تقوم حقيقة شئ بامروء لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجمل لا تجل من الذات اياتها لان المرجح انما لابد منه
لحكم العقل بقومته بدون غيره لا بقومته في الواقع وروبان الوحدة ايضا ليست من تلك الاعداد والاشكال لا يجب الادوية

والسنة والاربعة ونحوها واحدا اذا وضعت لا حاد فقط ولا يلزم من التعريف ههنا ان يكون الحقيقة واحدة حدود مختلفة
او يحصل الجميع انهما من احدى عشرة لكن لما كان كجميع الاحاد صعبا على التحصيل يصار الى محولاتها الا الى الرسوم كما ذكره كذا
قال الشارح في الحاشية قال اوسطا تبين ان سنة الخ اعلم ان قهقهة واحدة يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول
من الوحدة ليس من صيرورتها او لا عشرين ثم صيرورتها سنة ولا ايقه تقسيمها الى الوحدات توسط تقسيمها الى العديدين ثم
كل منهما الوحدة بل التركيب والتحليل اليها وقه وثانيهما ان الاحاد التي يتألف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس بعضها تقدم
على بعض الا ما خرج عنه واذا قلت ان عدد الكذا من اجماع واحد جود وجو يجب ان لا تقصد من الترتيب تعيها في المذكور وولا
العبارة عن كونها واحدة كان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التماثل كما قال المصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفا
قوله وبانه يمكن تصور عشرة الخ هذا من قبيل التوضيح في مثال جزئي ومجمل لا يستدل ان تصور كنه كل عدد مع الغضلة عما عداه من
الاعداد ممكن فاجاب العشرة مثلا اذا قصرت حداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد قصرت حقيقة العشرة فلا يمكن
شئ من الاعداد داخل في حقيقتها واور عليه ولا بد من بطلان هذا استلزام العدد الاكثر للعدد والاقل واستلزام عدم الاقل لعدم
الاكثر فيبطل اصل الدليل وجيب بان العدد الاكثر يستلزم صحة اشتراع العدد والاقل في عدم صحة اشتراع الاقل يستلزم عدم
صحة اشتراع الاكثر وهذا القدر يتم المطلوب لان عدم الاقل لما كان عبارة عن عدم صحة اشتراع العدد وجود منشأه
زوال الامر من مثله عن حصول الادراكين زياد الاثنان بمعنى انه لا يكون بصحة اشتراعه منشأ فلم يصح الاشتراع فينتهي العشرة الى
التي كانت صحة اشتراع الاثنين المخصوص من لوازمه وبكذا فيحصل المطلوب ثانيا بانه انما يتم لو كان ذلك التصور
تصورا بالكنه وهذا ممنوع الا ترى انما كثيرا ما تصور الهيات المركبة ونحوها من اجزائها وقوماتها وهذا لا يدل على تركها
وما قيل ان العدد امر اشتراعي ولكنه الاشتراعي ليس الا حاصل في الذهن ففيه ما فيه قال الشارح في الحاشية يلزم الرجوع
بلا مرجح آه اورد عليه وجود الاول قال الشارح في حواشي شرح المواقف في رسالته المعقودة لتحقيق ما به
العدد ان تقوم حقيقة شئ بامروء لا يحتاج الى المرجح ضرورة ان الجمل لا تجل من الذات اياتها لان المرجح انما لابد منه
بينما نسبة الضرورة وخرج علينا في رسالته المعقودة لتحقيق ما بهية العدد بطلان عينية الوجود للماهية كما هو مذاهب
الشيخ الاثيري ومن توجه حيث قال بما محصاه لو كان جودا لم يكن عين ما بهية كان محمولا عليه حكما فانيا فيكون محال لعدم
عليه مستغنا لذاته فيلزم ان يكون الملكات واجبة لذواتها ولا تكون موجودة من تلقاء

ارجاعه الى امتناع تحليل الجبل بين الذات والذاتيات ولا يخفى على من فهم سليم ان هذا التفرع خفي جداً اذا لم يكن من
 محل وجود الممكن على ماهيته حلاً فانياً ان يكون هذا المحل واجبا حتى يكون محل لعدم مستقلاً ويلزم كون الذات الممكنة
 لذاتها اذ يجوز عدم صدق المحل في الواقع بارتقاء مصداقه عنه والمماهية الامكانية لما كان تقرراً ولا تقرراً بل ان كان
 الماهية تقرراً لم يتقرر مصداق الوجود فيصير المحل حين ارتقاء تقرراً بارتقاء مصداقه فلا يصح والسر ان الماهية الامكانية انما
 يترجح تقرراً ولا تقرراً من خارج ضرورة الوجود التي في مرتبة الذات ضرورة بشرط الوصف لما كان المتقرر غير ضروري نظراً
 ذات الممكن فكيف يكون الوجود ضرورياً لها بمعنى الوجوب الذاتي وقدم كلام متعلق بهذا المقام بالا مزيد عليه فستذكر
 الشرح الى ما كنا فيه فنقول قد اجاب الشرح عن هذا الايراد في حاشي شمع المواقف بان المراد بالوئية تركباً بعد من
 بعض الاعداد دون البعض والوئية عند العقل ويلزم الترجيح بلا مرجح واستتباعاً عن الذات في لزومها لك هذا ما اشار اليه
 بقوله امي في حكم العقل لا يخفى انه غاية ما ثبت منه بطلان تركب البتة مثلاً من الاعداد المحتمانية في حكم العقل لا في الواقع واطلاق
 هو هذا الاذا كان تفصيلاً من حمان تركب شي عن شيء في حكم العقل لا يلزم رجحان وقوعه في الواقع اذ كما ان سناداً تقوم
 مثلاً بثلاثة وثلاثين دون اربعة واثنين تحكم مع امكان رجحان بينهما في نظر العقل كك سناده الى الوحدات منها تحكم محض الاولوية
 حكم العقل لا تمنع امكان الغير مع امكان الغير التحكم بحاله في المعارضة وتقرير بان العدد ليس يتوحد من الوحدات فان
 تقوم منها ليس من تقوم من الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح واجاب عنه العلامة القويحي في شرح التجرير بان
 تقوم بالوحدات يرجح باعتبار انه لازم على كل تقدير قال المحقق الكرواني في الحاشية القديمة تمتة فلا يمكن توهم انفكاكه
 بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون اتيان مرجح الى الوجه الثاني امي الوجه الذي بينه الحاشي فيما قبل بقوله بان
 تصور العشرة انما تم قال وان لم يتم بذلك قرر على ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدات في كونها خيراً بمعنى انها اولى
 بالجزئية وان جزئية غير مرجح لم يتم لان رجحان صدق المعلوم على بعض الافراد لا يعني صدقه على غيره كما في صورة التشكيك
 ومحصلة انه لو كان محصل الكلام ان الوحدات لما كانت لازمة على كل حال بمعنى انه على تقدير التركيب من الاعداد اية
 يكون التركيب منها لانها خير جزئية العدد وجزء الجزئية فيكون هي اولى بالجزئية من الاعداد وفيه وعليه ان اولوية صدق
 الجزئية عليها لا يلزم نفى الجزئية عن غيرها اذ المقول بالتشكيك يصدق على الجميع والمزج معاً واذا لم يصح الجزئية على الاعداد
 والوحدات معاً وان كان احدهما اولى بذلك الصدق من الآخر فلا يمكن مجرد ذلك الحكم بان الجزئية في الواقع هو الثاني دون
 الاول وعلماً انه قد مهد بعض الكابر قدسهم لاتمام الدليل بمقدمات الاولى ان اختلاف الماهيات اما باختلاف الذاتيات
 كالتماثية ان خول الاجزاء المختلفة ذاتاً واهلاً فمادة تلك الماهية الواحدة تتجلى قطعاً التماثية ان خول الوحدة
 مع بياض واحدة كافيته في تحصيل العدد ولا حاجة الى تحصيل سائر بيات الاعداد المحتمانية فتصو العشرة بدون خصوصيت
 بيات الاثنين والخمسة معقول بدون الوحدات غير معقول الرابعة ان نسبتها الى الذات ليس نسبة العرضي الى الموضوع في الوجود

واللازم ان يكون تركيب العناصر اولي من تركيب النخب المخصوصة وانما يكون كذلك ان كان لها عدد محض الوحد
وعلى تسليم فالأولى ايضا لا يجب حكم العقل من غير بيان التقويم في الواقع المراجح لا المخرج كما لا يخفى قوله فيها لا يلزم من تساوي
كان تقوم بها الكل سبيل البداية على ان لا يقع هو بغير ان يكون النسبة بينهما فبسته الامكان بالضرورة تشهد بالضرورة واللازم ان
الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينهما لا بخصوصها والاستغناء عنها انما هو باعتبار الثاني دون الاول بل يدعى بان القدر
المشترك بينهما الذي يعني بتقوم سببه انما هو الوحدات ففيه تسليم المطلوب

واخرج ولم تصور الوجود واللازم والعروض البتة اسلب في او جديا ومساوية لنبته في تلك الامور فالقول في مرتبة
منها يتبع بعض ترجيح بلا مرجح ويقتضيه هذه المقدمات نقول ان كان العدم كمالا لعدا التمتانية فاما من بعض المراتب الى البعض فيلزم ان يخرج
من غير مرجح ولا يرد ان يكون شيء دون شيء ذاتيا شي ليس ترجيح بلا مرجح وعلى هذا الاكما يقال ثم انما الجسم من الوجود وهو لم يمت
للمرجح بالضرورة كما كانت المقدم الرابعة فان في هذا السؤال ليس حاله كمال نسبة المراتب العددية التمتانية الى التمتانية وان كان مرجحا
من جميع المراتب التمتانية بان لا يحصل ما هيته الفوقانية الا مع احوال الجميع فالعشرة يدخل فيها الاثنان والثمانية والثلثة والسيعة وكذلك
ودخل الاجزاء مرارا واستغناء الذات عن تلك الاجزاء لعدم حاجتها الى تكرار الدخول الى تعدد وجودها داخل في الوجود والشيء لا يتصور وجوده
ثانيا في ذلك الشيء الا بوجوه اخرى وان كان مركبا من الجميع بان كل اثنان ثمانية كافيا وثلثة واربعة كافية مع انه يقتضي استغناء
عن الثاني يلزم تعدد الماهية لشيء واحد فان كل مرتبة عددية على تقدير دخول الحياة فيها ماهية مغايرة للآخرى فلا يرد منع لزوم التعدد
واستحالة بعمدة المقدمة الاولى والثانية ولا يرد ايضا ان التمتانية الى العدة الفوقانية مثل نسبة الوحد الى الفاعول بتركيب من الوحد
دون الاعداد الصخرية بلا مرجح لما مر من اختلاف النسبتين المقدمة الثالثة واولها ولا ان كفاية الوحد مع الحياة في تحصيل حقيقة
عم والذي يلزم ان يحصل منها مفهوم للعقد في الصدق لا في مجموع مجسم التام ولها طمع مع الاتحاد يعني في حصول الاثنان مع اربعة
حقيقة الاثنان ثانيا بان ذكر في المقدمة الرابعة لا يكفي في الزام المخرج بلا مرجح فانما لا يلزم ان الاعداد التمتانية نسبتها الفوقانية نسبة
العرضية بل يجوز ان يكون بعض المراتب مخصوصة بالدعوى ان الاخرى نفس الامر وانما يحل حصول الحكم للجمل بالذاتية كما يحل العقل في بعض
بكون نسبة مثل نسبة الخواص للجمل بالذاتية وباجمله هذا الدليل غير خال عن الشك في ان يستدل ان يلزم على تقدير تركيب العدة الفوقانية
من الاعداد التمتانية ان تترتب على عشرة مثلا لوان الاعداد التي تحتها لان لا يلزم اجمعا لالزم لكل واللازم باطل فالملزم مثلا قابل
قوله واللازم ان يكون الخ في هذه المقاييس على السمع قياس مع الفارق ان الوحد مع الحياة كفاية في تحصيل بعد عندنا
السر في ان العناصر مع الحياة لا يكفي في تحصيله قطعا حتى يكون تركيبها او من كبر من اقطاعات المخصوصة قال الشارح في حاشية
لزم مقتضاها ان يقال ان مقتضى سببه الاول في الشق الثاني ان يقال ان تركيب من الكل بدلا يلزم استغناء شيء عن الشيء
وان تركيب عن الكل على سبيل الاجتماع لم يمت حقيقة لسته بل يمتد عليها ولعل وجه الاولوية انه على هذا التقدير لا يكون استحالته
في كلا الترتيبين واجدا بل بطل كل واحد منهما وجهه هذا والا فلا ينبغي لزوم الاستغناء عن الثاني على تقدير تركيب عن الكل سبيل الاجتماع

قوله فيها لا يخفى ان الخ اذ على تقدير تركب من احدى الذي تحت ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم التبع بلا مرجع او التنازع
في اثنين واحد قوله فيها مثل الكرب من المقولتين اذ الوحدة ليست بقوله ولا ما يصدر عليه المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء

قوله اذ على تقدير تركب فيه نظر ظاهر كما يمكن ان تتركب النسبة من اثنين احدهما تحت كل ان تتركب من وحدتين فالبيان ان
ذكره الشارح جازا النسبة ايضا بان يقال ان النسبة من اثنين واحد فقط او ثلث حد فقط يلزم التبع بلا مرجع وان تتركب من جميع يلزم الاستغناء
عن الثاني قال الشارح في الحاشية ويمكن ان يقال ان الخ اعلم ان بعضهم عزموا ان الاثنين ليس بعين واحد لوجوده ثلثة الاول انما يرجع
الاول فلا يكون عينا قياسا على الفرد الاول الثاني ان العدد كذا والاثنين ليس بشيئ بل هو تحليل لان الكثرة مؤلفة من وحدتين والوحدة لفظا
جمع فلهذا ان يكون ثلثة ثلثة لانه لو كان عددا فلا يخلو اما ان يكون مركبا فكان الوجه بان يعد غير الواحد بمجال ولا يكون مركبا
فيجب ان يكون نصف جاب الشرح في التبعات اذ من الاستدلالات ما عرنا الاول فيها معنى بالعدد ما يكون معناه من الاجزاء الا
كأنه عدد سوار كان زوجا او فردا واما الوحدة فانما لم يكن عددا لانه ليس من الوحدات لانه فرد وقال اما صاحب الحقيقة في تحقيقها
الاشياء فلا يتصور ان مثال هذه المقاييس لا اعتبارا لجهة عن الخارج بوجه من الوجوه وليس كون الوحدة غير عدد لاهل انها فردا او زوج
بل انها لا تقسم فيها الى وحدتين لكون النسبة عددا لا مذكرا لا كونها فردا او زوجا فالفردية والزوجية اعتبارا خارجا عن كون العدد
واما عن الثاني فبان قوله الوحدات لفظ جمع فلا يتناول الاثنين بطاؤه لافهم بالوحدة الا انما زاد على الواحد لانه لا يعينه النحويون
لفظا بجمع ان اقله ثلثة على انهم لم يستوفوا ذلك الحكم لا يبالى بان يوجد زوج غير عدد وان كان الوجود فردا غير عدد حيث لا ملازمة بين
سلب عدد عن الواحد وسلب عدد عن غير عدد بل ان يتبع نفسه في طلب زوج ليس عدد ومن جهة وجدان فرد ليس عدد وما قال الحق الكون
في بعض كتبه انما انما سلم ان الاثنين ليس بشيئ فانه كثير بالنسبة الى الواحد ونصف الاثنين فالاشان جنعة ونصف كثير بالنسبة الى
نصفه نعم لا يكون كثيرا لو لم يكن كثيرا حتى يكون كثيرا بالنسبة اليه فلا يخفى سخافة اذا الكثرة واقلة الاضافتان من الخ الحكم المنفصل عندهم
فلا يتحقق في الواحد وما قال الواحد نصف الاثنين انه فلا يدل على ثبات الكثرة الاثنية في الاثنين لا يلزم ان يكون كل واحد نصف
قليلا ضافا لقياس اليه وان كان قليلا حقيقيا واما عن الثالث فانه ليس من شرط العدد الاول الا ان يكون مركبا من الاجزاء
والاجزاء هو فوق واحد قال الشارح في الحاشية ثم وجد ان الحكم قيل عليه ان بعد هذه المقدمة يكفي عدم تركب الاثنين
من الاجزاء وتحتاج الى قوله وانما عني بان لما كان عدم تركب النسبة ثابتا بدليل آخر من ان حاجة الى ضم مقدمة وجدانية ذكره
قوله اذ الوحدة الخ اعلم ان الوحدة كالوجود يطلق على معينين الاول معناه المصدرى الاتراعى المشترك الذي
يعبر عنه بالفارسية كيتاني والثاني منشأ اتراعى وهذا المعنى ونفس الماهية المتقرة كما ان منشأ اتراعى الوجود
بالمعنى المصدرى نفس الماهية المتقرة فمعنى الثاني لا يحكم عليها بالجوهرية والعرضية مطلقا اذ وحدة العرض
بهذا المعنى عرض وحدة اجوهرية واما الوحدة بالمعنى الاول فمعنى وان كانت عرضا لانها معنى اتراعى قائم بمنشأ اتراعى
قياما اتراعى لكنها ليست بواحدة تحت مقوله من المقولات لانها بسيطة فلا يسل ولا هي جسيمة بل هي بسيطة اتراعى

قوله اشتغال بالحد كما هو من عموم بعض أهل الظواهر ظنا منهم أنه لو لم يكن خبر صدق بل كان عبارة عن الوحدة لمحضة يصدق عليها القول
بناء على ما تقر من أن الكلي كما يصدق على واحد من أفرادها يصدق على كثير منها وما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه
لما من أن الوحدة ليست من المقولات التسع سيما من مقولة الكم والعدة من مقولة الكم أما على تقدير اشتغال على الخبر بالصورة
فلا تضام مع المرئيين من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه

والمعاني البسيطة الاتزاعية ليس لها أفراد سوى كخص الكلي بالقياس إلى حصصه فحقه في ذلك الوجود وسائر الأمور العامة
وان لم تكن مندرجة تحت مقتضى هذا التحقيق وما توهم الشارح من وجوب إيجاب العرض تحت مقتضى من المقولات وبناء على هذا
في حاشي شرح المصنف أن الوجود نحوه ليس عرض فلا يخفى سخافته إذ لا ينبغي قيام الأمور العامة بالموقوفات قياساً على اعتبارها
فتكون أعراضاً بلا ارتباط قبل أن القيام لما هو في تعريف العرض ما يكون على وجه التضام لقيامه في جميع مقولات
المضاد سائر المقولات النسبية والكيفية الاتزاعية والكم المنفصل عن العرض الذي باسرها اتزاعية فما هو من الأمور العامة
كما لوجه الوجود ونظائرها وان كانت أعراضاً لكنها ليست من المقولات من المقولات وهذا لا يضرب محصر في المقولات
قال الشيخ في قاطع غريب الشفاء انما نقل ان كل شيء محصور في هذه المقولات: ثمانية المقولات عشرة
فلا يصادف وجوده في جنس لا مندرجاً تحت جنس ضرب لذلك مثلاً وهو انه لو قال قائل ان ابلاد عشرة فوجد
برادة لا يتعدون لا يصح فيهم خارج البلاد فارجح في حصر البلاد في العشرة ولو لا غرابة المعتاد لا ينبغي الكلام في هذا
قوله ظناً منهم أنه يحصل الظن اقامته الاستدلال على ان العدد يجب ان يكون خبر صدق بان الوحدة ما ليست من
اصلاً من مقولات الكيف على التقديرين الامر الحاصل منها واحداً يصدق عليه الوحدة اذ الكلي كما يصدق على بناء
من أفرادها كصدق على الكثير منها ايضاً فلا يكون العدد من مقولات الكم ملاحظاً لانه ان لم يكن من مقولات الكيف فيمن
عدة آحاداً فقط الحقيقة الاحدية المتضمنة المندرجة تحت مقولة الكم وكذا كيف يحصل ما يتخرج تحت مقولة الكيف
الحقيقة الكمية فلا بد من دليل البينة الصورية واورد عليه بوجه منها ما سنده كشيء منها انما انما ان الكلي
كما يصدق على واحد من أفرادها كصدق على الكثير منها فان كل خبر يزيد يصدق عليه انه خبر يزيد لا يتعدى على جميع الآحاد
وليت شعراً ما يقول الواحد الحقيقي بمعنى ما لا تعد فيه بحسب اجزاء والصفات فان الكثير من أفرادها كيف يجب ان يكون واحد
بذلك الاعتبار المعنى وفيه ان معنى قوله الكلي كما يصدق على واحد من أفرادها كصدق على الآحاد انما يصدق
على الواحد يصدق واحد على الكثير باصداق كثيرة فافهم وانهم بالبقر مثلاً حيوانات لانها اجزاء بحدودها صحت
الحيث الدواني في عوالم القديسة على شرح التجريد اذ الله بهذا القول ان اراد المورود بحدوده لا يصدق على جميع الآحاد
لانه لا يصدق خبر يزيد على جميع الاجزاء بمعنى الكثير المحض فهو قوله هذه الكثرة مصداق خبر يزيد بحدوده بحدوده
كثير وحاصلها انها اجزاء كثيرة لزيد وهذا الصريح صحت خبر يزيد على جميع الاجزاء وانما انما بحدوده

والجواب عن استحال صدق المتباينين على شيء واحد بصدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد وكذلك
قوله ولما منع نفى تجزئته وهو لا يخلو عن التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بما يتصور حقيقة العدد ومع الغفلة عن الجزاء الصور
وثنائ النفي ارفع منه قوله اذا العدد حقيقة ثم حينئذ لزوم التجميع بلا مرجح او الاستغناء عما لا يجوز ان يستغنى عنه ممنوع او ثلثة ثلثة
ليست بمناسبة مع الوحدة وثنين منته وواحد وقس على الباقى قوله من حيث انها مذكورة في حقيقة تقييدية مقبولة في الحق

على التجميع بمعنى التجميع لمغايرة لا جزاء في كل كلام فيه اذا الكلام ليس الا في الكثير لا في المجموع لمغايرة منها انه على تقدير دخول
الجزء الصور ايضا لا يخلص عن اشكال ان الجزء الصور لا يكون كما لانه متصل من اطار البطلان او منفصل وهو العدد فلا بد
من جزاء صوري ولا يكون هي كما منفصلا ايضا والا فلا بد من هياة اخرى وهكذا فيلزم التفسير فحق كيف ليست مقبولة على الاول
لا احتمال لكونه كما اصلا لان كما يصدق على واحد من افراده كك يصدق على الكثير منها ايضا فيصدق على المجموع انه كيف الثاني لما
كحال الوحدة فيتم وجه كيف يحصل من عدة امور ليست بمندرجة تحت من المقولات الحقيقية لكنه ومنها ان الجنبين بانها الجزء والماوى
الماوى منها الوحدة هي غير قابلة لا للجنس فزيادة الجزء الصور الذي بجزء الفصل لا تقضى في اخذ الجنس لانه قد يقرر عند عدم
المادة الماخوذة لا بشرط شيء هو الجنس والماخوذ بشرط شيء هو المادة فالجنس والمادة متحدان حقيقة وبالذات فلا يكون المادة
مستوجبة للجنس من قبل له اخرى ومنها ان الهياة الاجتماعية لا تخلو اما ان تكون بسيطة او مركبة والاول باطل فانها لا بد لها
من محل محلها الوحدات الصرفة وهي متعددة ولا يجوز قيام عرض واحد بمجال متعددة وعلى الثاني يكون كل خبر منها قائما على
ومنفصلا عن جزاء آخر فيكون تلك الهياة المركبة امواتا متكررة كالوحدات فتحتاج الى هياة صوتية اخرى وهكذا فيلزم التفسير قتال
قوله والجواب اه حاصله انما لا ينظم ان الذي يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد ولم لا يجوز ان يصدق
على شيء واحد العدد والوحدة باعتبارين اذ يصدق الكل على الكثير عبارة عن اصدقات كثيرة لا عن صدق واحد
فالوحدة على تقدير كون العدد عبارة عن مجزئ الوحدات تصدق عليه باصدقات كثيرة ولا ضمير فيه وفيه تامل
قوله ويمكن الاستدلال عليه اه فيها مرفق ذكر قوله اذ ثلثة وثلثة الخ لا يخفى انه على هذا لا يكون مراتب العدد
انواعا متخالفة اذ الوحدات المتبصرة في حقيقة كل مرتبة ليست مغايرة للوحدات المستبصرة
في حقيقة مرتبة اخرى الا ان يقال لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة فاهم
قوله حيثية تقييدية الخ فيه وفي لما قيل ان حيثية العروض ان دخلت فيه لزم اعتبار الجزء الصوري فيه
وهي خرجت يكون الجزء الوحدات الحقيقة حقيقة العدد ووجه الدفع ان هذه حيثية تقييدية داخلية في التعبير والعنوان فقط
وهذا يوجب لتغاير في الاحكام قال بعض الالساندة روح العدد وليس مراد الشارح ان حيثية عروض
الهياة داخلية في العدد بل ان الكثرة ربما يؤخذ كثيرا محضاً وهو الوحدات المحضه وربما يؤخذ معروفا
لك الهياة فالعروض والهياة كلاهما خارجان لذلك تفاوت الاحكام الخارجية وليس العروض هياة اجتماعية حيث الجزء

ومثل هذا الاختلاف ما قالوه في الماهية المأخوذة بشرط شي وبشرط شي من ان الشرطين خارجا في الوجود
 والاحتمال ان العدد على تقدير عدم احتمال على الجزء انتهى ليس عبارة عن كل وحدة واحدة ولا عن الوحدات الغير المعروضة
 للبيئة المعبرة عنها بالكثر بل عبارة عن الوحدات المعروضة للبيئة وبهذا الاعتبار مغاير للوحدات نفسها اذ الوحدات اكثر
 من الوحدات المعروضة للبيئة امر واحد فثوبل الوحدات من حيث نفسها غير متلائم لغيرها من حيث انها معروضة
 للبيئة وعلم ان هناك كلاما من جهة الاول انه يلزم على هذا التقدير الجعولية الذاتية لان الوحدات الصرفة ليست مقولة
 او من مقولة الكيف على التقديرين ليست كم التسمية فليست بالكم ذاتيا لها ثم اذا عرضت لها البيئة الاجتماعية
 تكون عددا داخل تحت مقولة الكم فيكون الكم ذاتيا لها بسبب تلك البيئة الاجتماعية الخارجية واجاب عن بعض
 المحققين من بان الوحدات اكثر لم تكن حقيقة واحدة متفردة مغايرة للآحاد وبعد عرض البيئة قد تفرقت حقيقة عددها
 واحدة ولا نقول ان الحقيقة العديدة لم تكن قبل عرض البيئة حقيقة عديدة ثم صارت بجعل البيئة حقيقة عديدة
 حتى يلزم الجعولية الذاتية وادور على هذا الجواب ولا بان الوحدات قبل عرض البيئة لا يخلو اما ان تكون حقيقة
 عديدة او لا على الاول لاجابة الى عرض البيئة وعلى الثاني صارت لوحدات عددا ومن مقولة الكم بسبب الامر الخارج
 فيلزم الجعولية الذاتية وثانيا بانه اذا كانت الوحدات جميع اجزاء العدد والماهية لا تبقى منتظرة الحصول بعد تحقق
 جميع اجزائها فيجب ان يتحقق العدد عند تحقق الوحدات مع انها لا تحقق بالمعنى البيئة الصورية اقول يحصل كلام ذلك
 المحقق من ان في اتيان العدد والوحدات من حيث انها معروضة للبيئة الاجتماعية فعند تحقق البيئة الاجتماعية يصير مجموع
 الوحدات حيث كونها معروضة للبيئة عددا كما يقال قطعات خشب من حيث عرض البيئة سرية فلا يلزم ذاتيات العدد
 على الوحدات لا يلزم الجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للبيئة وبهذا ظهر ان كل
 وحدة واحدة وكذا الوحدات بلا عرض البيئة وان لم تكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للبيئة الوحدات ليست
 كيفما بل كم ضرورة انه قابل للمساواة والمفاودة لذاته فهو مخرج تحت الكم بالذات وكذا الحال في الوحدة داخل تحت
 مقولة اذ بذاتية شيء لا يوجب ان يكون الشيء لهبدأ من حيث الشيء ذي المبدأ ولا ان يكون المبدأ من جنس الشيء المبدأ كما في
 في قاطع راي الشفاء الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره انه لو كانت الوحدات حقا حقيقة العدد ومن اجزاء
 فقد تم تحقيقها بالاجزاء المادية فقط فقدم حده بالوحدات واذا كان الكم جنسا له فله فصل ايضا فقدم بجنس الفصل حده
 فهذا الحد اما غير ذلك الحد بالذات فله عدد حدان تامان بل حقيقتان اما ما خوذ منه فان كان المأخوذ من الاجزاء المادية
 الجنس حده ولا جزاء آخر فيخذه منه الفصل فاذا قدم الحد من الجنس حده الفصل صار خارجا بهت ان كان المأخوذ
 منها الفصل فمع انه لا يوزن الفصل من اجزاء المادى صار الفصل حده جدا والجنس خارجا اذ لا جزاء آخر يوزن منه
 وان كانا مأخوذين من الوحدات فهما متحدان مع الوحدة باحقيقة فهما متحدان حقيقة فلم يبق بجنس الفصل فصلا

في فان حصل بعد من اجتماع الوحدات صحتها بشقوة ولزم القول بدخول الجزر بصوري حتى يكون الجنس ما هو من
 المادى لفصل من الجزر بصوري قال فيجب الحيلولة من النظر والناظر المتيقن فيكم بان الاشكال غير ساقط على تقدير دخول
 الجزر بصوري اليه لان الوحدات غير صالحة لاخذ الجنس لان معنى ما هو في الجنس من الجزر المادى انه اذا اخذ لا بشرط
 كان نفس الجنس في المادى حقيقة واحدة وانما التباين بينهما بالاعتبار فلو كان الجنس ما هو من الوحدات فالوحدات
 من حيث هي لا يخرج عن حقيقة تباين الوحدة وحدة لا بشرط شي والوحدة من حيث هي ليست كما فاذن الكم مخالف للوحدات
 فالكم مع الفصل سواء لو كان ما هو من الجزر بصوري او لاحد والوحدات مضمومة اليها الجزر بصوري حد آخر فللمحدود حدان
 مختلفان بالذات بل حقيقتان نحن نقول الجواب عن هذا الاشكال يقتضي تهديد مقدمتين الاولى ان التاليف
 من الاجزاء الغير المحمولة تاليف حقيقي لتغايرها في نفسها ومغايرتها للمكونات منها والتاليف من الجنس والفصل تاليف غير حقيقي
 وانما اطلاق التاليف عليه برب من التوهم والاتحاد بجامع النوع تقررا وجودا ولذا قيل ان الاجزاء المحمولة انما هي اجزاء الوحدة
 لا المحدود فلا يتقوم بها النوع حقيقة بل بها مفهوم ينتزعا من العقل عن نفس الماهية المستقرة ولذا لا يسبقانها الا في نحو
 الملاحظة بحدان الاجزاء الغير المحمولة الثانية ان الاجزاء الغير المحمولة لا تصير اجزاء محمولة بآية جهة لو خطت في اعتبارها
 اعتبرت لان الاجزاء الغير المحمولة متغايرة جعلا وتقررا وجودا ومغايرات للكمب منها في كل من هذه الامور
 وبذلك المحمولات متحدات في نفسها ومع كل ايض في كل من هذه فكيف يجوز عند العقل ان يكون اشياء باعيانها
 بحيث اذا لوحظت باعتبار اتحادات جعلا وتقررا وجودا في نفس الامر واذا لوحظت باعتبار آخر تغايرت
 فيما تحددت فيه باعتبار الاول نعم لاخير ان تاليف حقيقة واحدة حقيقية نحو من التاليف من التاليف من التاليف
 المحمولة والاجزاء الغير المحمولة فانه من الجائز عند العقل ان يتقوم ما به من اجزاء غير محمولة وتكون الماهية المستقرة
 حينئذ تقررا بنفس حقيقتها وسنخ قوامها مصداقا لامر من بها الجنس والفصل من دون حقيقة زائدة عليها حسلا
 فان قللت هذا يستلزم ان يكون شي واحد وان قللت ان اريد انه يستلزم ان يكون شي واحد معرفان
 زائتان احدهما مؤلف من الاجزاء الغير المحمولة والثاني من جنسه وفصله فالاستلزام مسلم وبطلان التالي ممنوع وان
 انه يستلزم ان يكون شي واحد اتان من حيزان احدهما مؤلف من اجزاء الغير المحمولة والاخرى من الاجزاء المحمولة فاللزم
 ثم ان الذات التي تألف من الاجزاء الغير المحمولة هي نفسها مصداق للجنس والفصل فليس هناك حقيقتان تقع متحدة في
 وفصل الاخرى من اجزاء غير محمولة الا ترى ان الحيوان جوهر البتة وحدان كجم عليه صدق في فهو جنس له متقوم بالفصل ثم
 انه مؤلف ايضا حقيقيا من العناصر الصورية الكمية الحافظة لا تتراجعا فتجتمع فيه ايضا مع الاجزاء من جوهره
 فيكون هذا ايضا من العناصر الصورية الكمية لما سبق اننا وايضا الانسان مؤلف من نفس تاليف حقيقيا مع التاليف
 في حقيقة من جوهره الحيوان في فصل هو الناطق لا يمكن ان يجعل نفسه فصلا باعتبار ان نفسه مؤلف من اجزاء بل بدن

والأصل لو كان نفسها فصلا كان حقيقتها بسيطة وسببية لما تقرر عندهم أن الفصل لها لفظ ومهيئة مع أنها متولقة بغيره
من جنس مجموعها فحصل بقومه لا يقال صدق الجوهري عليه صدق عرضي بالقول بها كونه مخالفا لما اجمع عليه الفلاسفة
لأنه لا يشك أنها إذا فارت البدن فاما ان يكون جوهري فصدقه عليها ذاتي لا يكون عرضيا ومير بين البطلان بعد تبين هذا القول
العد حقيقة محصلة متولقة بالفا حقيقتا من الوحدات فقط ومنها مع الحياة الصورية وبالفنا غير حقيقي من جنس الكم فحصل
وليس منه الفصل ما خذ من الوحدات فقط ومنها ومن الحياة الصورية حتى يقال ان غير الكم لا يصير كما يابى اعتبار اخذ ذلك
لا يستلزم ان يكون شي واحد هو العدد حقيقتا ان حقيقتا من الوحدات فقط ومنها ومن الحياة الصورية والآثار
من الكم المنفصل فحصل حمله اذ هناك حقيقة واحدة تألفت من الوحدات فقط ومنها ومن الحياة الصورية ثم تلك الحقيقة نفسها اذا
تقررت مصداق للكم ولما يحصله وطلائق لتأليف عليها انما هو ضرب من التوسع فم يلزم ان يكون شي واحد ان تمان هو يلزم
الثالث ان الشارح قد صرح في حاشي شرح الموقف ان محال تعد طبيعة النوع وهي تنكته وتقتد بعروض العدد لان التعدد والتكثير
مخرج من الكم المنفصل عندهم فلا يصح كونه العدد حقيقة محصلة متألفة من الوحدات لان تأليف من الوحدات لا يصح الا بان مقدر الجوهري
وتكته وتعدوا كما يكثر بانما يكون بعرض العرض من العدد يتوقف على تحصيل حقيقة اذ لا يتيسر حقيقة الابدان وتوقف
عرض العدد لها حيث اعلم ان الشارح انما ذهب الى محال تعد طبيعة النوع حذرا عن الجوهري وقيام عرض واحد بالكثر عن موضوع
واحد فذلك ان العدد عرض فانه عبارة عن الكم المنفصل مع انه قائم بالكثر من موضوع واحد لما كان موضوع العدد طبيعة النوع
فلا يلزم ذلك اذ هي واحدة ولا يخفى ان هذا خيف جدا اما ولا فلان العدد لما كان عرضا فلا محالة يتشخص بتعدد
فعلى تقدير كون موضوع طبيعة النوع يلزم تشخص العرض وتخص الموضوع واما ثانيا فلان موضوع العدد قد يكون مجبوع
امور لا يكون بينها ذاتي مشترك أصلا كما يقال المقولات عشرة فهذا العدد يعني امثلة لا يمكن ان يقال ان موضوع طبيعة النوع
اذا المقولات غير مشتركة في ذاتي أصلا كما لا يخفى واما ثانيا فلان العدد عنده مركب من الوجودات وليست الحياة الصورية جزءا
فيكون محله مجموع محال وحدانية فالحق ان يقال معنى تعليم العرض الواحد لا يقوم بالكثر من موضوع واحد انه لا يقوم بالكثر بان
يكون كل واحد من الكثير موضوعا له على سبيل الاستقلال حتى يكون عرض واحد موضوعات تنكته متعددة وقيام عرض واحد بمجموع
اشياء من حيث مجموع بان يكون الموضوع هو المجموع جائز والعدد كذلك لانه انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد كما قال الشيخ
في قاطب خوريس الشفاء محصلة انما لا يمنع ان يقوم عرض واحد بشيئين بان يكون موضوع ذيك الشياطين مع
انما منعنا ان يقوم عرض واحد بموضوعين بان يكون كل منهما موضوعا له جلالا لاضاقت المتكررة كالمواحدة المتما
والمحبة دورة والمتأثرة مثلا لا تقوم بكلا المضافين بان يكون كل واحد واحد منهما موضوعا له
موضوعا لكلا المضافين معا واما قال الشارح في حاشي شرح الموقف انه يلزم على هذا قيام المحصل بغيره
اذا لمجموع حقيقة غير محصلة فلا يخفى ما فيه اذ لم يدل على استحالة قيام المحصل بغيره محصل وليس بعد

واللازم خلاف المفروض والاقرار بما راعى عنه الفارق فافهم قوله حقيقة محصلة أى مرتبة عليه أنما راعى سوى مجموع آثار الأقسام
 تكون من بقوله الكم وغيره قوله ودخلها في العدد إنما احتاج إلى هذه المقدمة ليعلم أنه لا يصح حمل قوله محض الوجدات
 على الوجدات من حيث أنها معروفة للبيارة الوجدانية لسلامة المنع على قوله إذا خرج محض الوجدات فخرج لا معنى لقوله فخرج
 الوجدات ثم قال أن الاستلزام مخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن العينية فافهم قوله يلزم دخول الكم مع أنه يمكن تجويزه
 فيه مرة واحدة فلزم الاستلزام لا يجوز عنه قوله من الوجدات الثلاثة أى من أخذ واحدة مع وحدة أخرى من الوجدات الثلاثة
 من حيث أنها معروفة للبيارة الاجتماعية قوله أجزاء الضرورة ودخل واحدة مع وحدة أخرى لا مع تلك الحقيقة في الحقيقة قد
 فرض استلزامه دخولها مع تلك الحقيقة لكن الأولى حدة لا تستوجب كالثلاثة من الأجزاء الغير المتناهية إذا الوحدة مع وحدة
 بدون تلك الحقيقة لا تغاير تلك الوحدة مع وحدة أخرى كذلك المقبر في الثلاثة مطلق الوحدة فافهم قوله في الحقيقة
 والقول بجزئية مجموع دون مجموع المجموعات من مجموعات صحيح بلا حرج

قوله واللازم أنه قال في الحقيقة خلاف المفروض على تقدير اعتبارنا في المنع لزم الاقرار بتقدير أن يكون جبراً الكثرة التي يكون
 قوله فخرج لا معنى لقوله الكم والضرر لا معنى لقوله إذا خرج محض الوجدات كما لا يخفى وأيضا كلام المحقق المذكور في شرح اعتقاد العظمى
 نص على أن المراد بقوله محض الوجدات الحركات الصرفة لأنه قد صرح هناك بأنه على تقدير نفى الجزء الصوتي كل نوع من الأقسام أنواع أخرى
 متميزة عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصوة مغايرة لموادها وزعم أن هذا يخرج من الكم المنفصل والاحتجائي أن يكون
 هذا من خارج الكم المنفصل أنما يتم لو كانت الوحدات مختلفة بالماهية أو يخرج أن يحصل من وحدة من الوجدات نوع من العدد
 ومن وحدة أخرى نوع آخر منها وأما على تقدير كون الوحدات متحدة بالماهية فلا يتم ههنا اتحاد أجزاء الشيء لا يوجب
 اختلاف بعض تلك الأقسام والفرق بين الكم المنفصل والكم المتصل في ذلك شك كما إذا افاد بعض الأكابر قدس سره وفيه
 ما مر قد ذكرتم في قوله أن كل نوع من العدد يخرج نظراً إلى ههنا استيلاء كل عدد عن سائر الأعداد بجزئية كية عن الوجدات
 غير مسلم امتيازها عن سائر الأقسام بواسطة المادة لخصوصية المسلم لكن خصوصية المادة عبارة عن كون تلك الوجدات
 على تقدير معين هي الصورة النوعية فاشتمل العدد على الصورة النوعية ومن العجائب ما قاله الفاضل اللاهوتى أنه
 لو كان كل مرتبة من العدد نوعاً آخر متنازلاً عن الآخر بخصوصية المادة فكيف يجوز أن تكون جزءاً من نوع آخر فالنوع
 الحقيقي لا يكون جزءاً من نوع حقيقي آخر وذلك لأن النوع الحقيقي قد يكون جزءاً خارجياً من نوع آخر وهذا ظاهر جداً
 قوله لكن الأولى وحدة الخ انت تعلم أن المجموعات التي سوى المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوجدات الثلاثة اعتبارية
 لأنها إنما تحصل بتكرار الأجزاء وكل تكرار الجزء فهو امر اعتباري لأن الجزء المتكرر كما أنه جزء بنفسه كجزء للجزء أيضاً فلو كان
 موجوداً في الخارج كان جزءه المتكرر متقدماً عليه بمرتبة وبمرتبتين فيلزم أن يكون موجوداً بوجودين فعلى تقدير استلزام
 دخول الوجدات دخول الأعداد غاية ما لزم تركب الثلاثة من الأجزاء الغير المتناهية الغير المتمايزة وجوداً ولا محالة فيه فافهم

أي بعد القول بتلزام دخول الوحدات بدون تلك الحشيتة ودخولها مع تلك الحشيتة فلا يرد أنه لم لا يجوز أن يكون
هو أن المجموعات الحاصلة من المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة اعتبارية محضة قوله بل نقول حقيقة
يعني لو سلم قوله المعجج بعض الوحدات أي لكثرة مرجعياتها لكثرة بان تكون الهياة دخلت فيها ولا عارضة لها فلا نعلم قوله دخول
الوحدات فيه هو بعينه دخول الأعداد ودخول الوحدة فيه لا تنوع تعلق حكمه بتخصي كالدخول لفظاً إلى الوحدة بالأشياء
الكثيرة من حيث أنها كثيرة كالوحدات من حيث أنها كثيرة يرجع إلى دخول كل وحدة وحدة لا أسل ودخول الوحدة
من حيث أنها كثيرة ووفق بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث أنها كثيرة فإن الأحكام بالصح يتناوذه إلى كل وحدة وحدة
دون الوحدة كالدخول في باب ضيق يصح يتناوذه إلى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلاً لا إلى أكثرها من حيث هي
فلا نعلم إلا بتلزام من يدخل من العينية قوله وبما حققنا من أن العدد ليس جزءاً للعدد مطلقاً قوله متوقف على هذا
لكونه جزءاً منه قوله أو غير متعلق عليه سواء كان حشيتة العدد أو شيئاً غير متعلق به ولا

قوله أي بعد القول بالتحليل أن المفروض أنما هو بتلزام دخول الوحدات المحضة ودخولها مع الهياة كالتلزام ودخول المجموعات
المحضة ودخولها مع الهياة وذلك لا يستلزم إلا دخول المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة لا دخول سائر المجموعات
وأنما كانت المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة داخلية يلزم دخول المجموعات الحاصلة من هذه المجموعات
لأن ذلك المجموع بمنزلة الواحد نسبة إلى المجموع الذي قد فرض أن دخول الوحدة مستلزم لدخول المجموعات قبائل
قوله اعتبارية أي قد يقال المجبوت الحاصلة من المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة جميعاً جزءاً لها موجودة حقيقة
أجزاء المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات وقد تقرر أن وجود كل ضروري عند وجود جميع أجزاءه فكيف يكون تلك المجموعات اعتبارية
وحيث باء لا وجود الخارج للمجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة منفرداً عن الوحدات بل في اعتبار العقل فلا يكون
جميع أجزاء المجموعات الحاصلة من المجموعات الثلاثة موجودة بوجود على حد الذي ملاحظ العقل فكون اعتبارية وإدراكه عليه
بأنه يستلزم أن يكون المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة أيضاً اعتبارية وإن لا يستلزم تحقق الوحدات تحقق المجموعات
وجيب أن ليس المجموع مغايراً للأحاد بالذات ومعنى يتلزام تحقق الوحدات تحقق المجموعات أن الوحدة موجودة في نفس الأمر
تستلزم أموراً مغايرة لها بالاعتبار ووجودها وجوداً مغايراً بالاعتبار بخلاف المجموعات الأخرى فإنها في الخارج نفس المجموعات
الحاصلة من الوحدات الثلاثة إذ لا عرض للهياة في نفس الأمر لعدم وجود بعض أحوالها ومنها الأفراد فتأمل
قوله فلا نعلم الاستلزام آه فيه أن هذا إنما يتم لو كان نفس الحق الذي أن دخول الوحدة الكثيرة دخول واحد وإلا لو كان ضمن دخول
الوحدات بعينه دخول الأعداد على تقرير نفس الخبر بصورته وإن كان في ذلك دخولاً فلا ريب أن الاستلزام لأن المعجج غير مغاير للوحدات
لأنه بالذات لا الاعتبار فدخول الوحدة بعينه دخول الأعداد وكما أن دخول الوحدة دخولاً كدخول الأعداد ودخولها لذات
أفرادها فيتحقق من قولنا قال الشارح بأن مع المعجج أو بعينه أن معنى وجود المجموع وجوده فيما لم يكن جزءاً حاشية من قبل المجموع عبارة

قال الشارح وهذا المجموع يتوقف عليه الخ اعلم ان المحقق الدواني راجح خبرية المجموع الناقص مجموع الزائد
الاول ان العدد الناقص جزء للعدد الزائد على تقدير عدم اشتراكه على الجزاء يسمى فدخل الحديث بعينه دخول
وقد عرفت ان فيه فيام الثاني ان العدد وان لم يكن جزءا للعدد ولكن معروض العدد جزء من معروض العدد فاما
بدايته ان زيد وعمرا جزءا لزيد وعمرو وخالد فان زيدا وعمرا اى معروض الحياة الاجتماعية مخاير لزيد وعمرو
اى معروض الحياة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثاني ولا عيناه فيكون جزءا من علم
ان المتعدد والاقل خبر من المتعدد الاكثر واذا قد ثبت الترتيب بين المجموعات ثبت التناهي بين هذه المجموعات
بالطبيق بين السلسلة المبتدأة من المجموع الاكثر والمبتدأة من المجموع الاقل منه بواحد ولما ثبت التناهي بين
هذه المجموعات لزوم التناهي بين احاد السلسلة او عدم تناهي الاحاد يستلزم عدم تناهي المجموعات فتقارر اللازم يستلزم
تقارر الملزوم اعترض عليه ستاد سائدة الدهر راجح بان الدليل الثاني في خبرية العدد زمانية خبرية المجموع المجموع
فان المجموع الماخوذ من عشر موجودا موجودا متالف من جميع المجموعات فيلزم لتعدد الشيء عما هو لاقى له او متفالا
بعضها فيلزم الترتيب مع مجموع المجموع الا ان يقال ان الدليل غير تام عند المحقق الدواني وقوله فاما تعلم بدايته الخ فيخير
ولا يبين ان خبرية كل واحد لا يستلزم خبرية المجموع وقوله فان مجموع زيد وعمرو وانهم فلا يخفى سخافة فان عدم خروج
هذا المجموع عن المجموع الثاني غير ظاهر بل هو خارج كما هو الظاهر بل الظاهر ان العدد والعدد متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار فان العشرة محمول بالمواطاة على الاناس ليست الوحدات محمولة بالمواطاة على تلك الاناس فهم باعتبار زودهم
اناس باعتبار انهم عرض لهم عشرة عدد وعدم ترك العدد يستلزم لعدم تركب العدد وفيه فيه واحتمل ان جريان
البرهان غير موقوف على اثبات الخبرية اذ الترتيب مطلقا كاف في جريان البرهان لا ريب ان المجموعات لازمة ملزمة
كما بينه الشارح فيجربى البرهان قال الشارح في الحاشية وذلك لان المجموع الخ الظاهر ان يقال المجموع المركب لا يكون
متغايرا للاتحاد الا بعد عرض الوحدة لها فالجميع عبارة عن الاجزاء من حيث كونها معروضة للحياة فيجوز ان لا يكون
المجموع الناقص جزء من المجموع الزائد وان كان اتحاد اجزاء قال الشارح في الحاشية لما تقر في موضعه الخ اعلم
ان دواني اشهر بين المشايخ ان خبرية وكلية من الاعراض الاولية لكم لكنه غلط فاحش ما اولافلان العدد امر متراعى
وللامر المتراعى لا وجود له مع قطع النظر عن اعتبار الترتيب لحاظ الوجود المنشأ فلا يكون مناطا لمتعدد احتوائه بل
الاحتوائه متعددا بنفسها واذا تعددت الحقائق بنفسها يتزعزع العقل من كل حقيقة معنى الوحدة فاجتمع من عدتها
مجموع مركب يسمى عددا ولو سلم كون الكلية و خبرية من الاعراض الاولية لكم فاما يسلم في الكم المتصل والمنفصل
واما ثانيا فلان العدد وعرض فلان يتاخر عن وجود المعروض فلو كان عرض العدد منشأ لكثرة الحقائق وتعددها
لزوم ان يكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حدود ذاتها بل انما بعض المقولات

قوله في الحاشية وعبر عنها الحياة الخ فلا وجه للخبرية صلا نعم لو كان حقيقة محض الحركات لكان لها وجه ظاهر
قوله تحقق مجموعها أي مجموع آحاد الخمسة يعني الآحاد من حيث أنها معروضة للحياة الوجدانية صالحة لا تضر عنها أو عروضة
الحياة لها عرض آخر فليس نفس الآحاد صدى في ثم العقل يضرب من التحليل فتخرج عنها هذه الحياة والأفلاكيين بأن
الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروضات تعدد العارضات كذا في بعض تعليقاته فافهم

قوله لكان لها وجه آخر أي أن قد سبق أن العدد ليس من الأعداد على تقدير كونه عبارة عن محض الوحدات أيضا لأن دخول
عبارة عن دخول كل وحدة وحدة ولا يلزم منه دخول الوحدات الكثيرة وقد عرفت ما فيه فتذكر قال الشارح ليست
عدم العلة المعينة الخ اعلم أن الجمهور عموما أن وجود كل واحد واحد من العلل الناقصة ليس علة تامة لوجود المعلول عدم
أحد أيا ما كان علة تامة لعدمه فعدمه بخبره وعدم الفاعل عدم الغاية وعدم الشرط كل واحد منها علة تامة لعدم
المعلول ولما ورد عليهم أنه يلزم على هذا التقدير عند انعدام العلل معا تواردها لعل المستقلة على معلول واحد شخصي كما
أشار إليه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم أنه أجابوا عنه بآية بان البرهان أنما دل على أن الواحد شخصي لا يمكن
أن يكون له علة تامة مجتمعة أو ممكنة الاجتماع وإنما العلة التامة التي يستحيل اجتماعها فلا بد أن على استحالتها فكل واحد من
أعدام الأجزاء مثلا علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الأعدام فإذا عدم خبره من المركب في زمان لم يعدم ذلك الزمان
ولا قبله خبر آخر منه كان ذلك لعدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب إذا عدم خبره آن منه معاني زمان لم يكن شيء من
هذين العدين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة بشرط تقدمه ما على أعدام الأجزاء الآخر فعدمه
تامة قد اعتبر فيها شروط تنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر أنه إذا عدم المركب عدم خبره منه لم يكن أن يعدم خبره آخر بعده هذا
جاء في أعدام سائر العلل الناقصة لعدم الفاعل عدم الغاية وعدم الشرط فإن كل واحد منها أيضا علة تامة لعدم المعلول
بشرط المذكور لا يخفى سخافة هذا الجواب أيضا والأفلاكيين عدم المركب لما تحقق على تقدير انقضاء كل واحد من تلك الخصوصات
فلم يتوقف على شيء منها بخصوصها فلم يكن شيء منها علة لأن العلة ما يتوقف عليه الشيء وشروط سبق سبيل استقلال كل واحد منها
كما لا يخفى وأما ثانيا فلا بد أن عدم خبره آن من المركب في زمان أحد فاما أن يعدم المركب بعد معين بعدم أحد الأقسام
بداية وعلى الثاني فاما أن يكون ذلك لعدم مستند الكل مع عدم خبره آن فيلزم تواردها لعلتين المستقلتين على معلول شخصي أو على
أحد فقط بل مع أنه ترجح بلامحج يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة أو اليها معا فلم يكن كل منها علة تامة ولا بد
كأن عدم خبره علة تامة من الأقسام فاما أن كان عدم كل خبره علة تامة لعدم المركب في صفة عدم خبره من المركب
بأن عدم المركب مجموع العدين لا كل واحد منهما ياباه الطبع أي عدم كل خبره مستقل في عدم المركب مطلقا ولا حاجة
شيء آخر حصل وكأن عدم كل خبره مستند إلى محالة المذكور غير معقول صلا وآية بان عدم شيء من شخصيا فان قيل لم يكن
مشخصا وكان مستند إلى عدم إحدى العلل غير عدم مستند عدم أخرى زمان يتصف بآخر من العدم إذا تعني خبر آخر

قوله لم يستعمل العلة المعينة الخ وعدم الاقل في الجزء عدم العلة المعينة فان عدم الشيء لا يصدق عليه عدم العلة ولا
عليه عدم الاقل فكيف ثبت الترتيب بالعلية المعلولة قوله في عينه انما لا يكتفى بالبيان بضمير مع الكل
بشهادة الوجدان فيقطع البحث قوله ولو ازمه لانه اذا فرض عدم العلة التامة لزم ان عدم المعلوم

تحت لعلنا زمة ممنوعة اذ كليتة اشياء لا تستلزم جواز تعاقب افراده وفيه نظر لانه ان كان المراد انه لا يجوز تعاقب افراد
هنا بطريق التعاقب فلا يلزم ان عدم المركب ان يمتنع ان يبرز تعاقبا بطريق اجتماع قسمة اوجه يلزم جواز عدم الكل في ان
انعدام الافراد با عدم متعده وهو ليس بان محذور كما قيل في عدم عليه ان كان المراد ان تعاقب الافراد لا يجوز مطاوعا اجتماع
ومتعاقبا فقيانه لا يربط الكل اذ عدم عدم جزء فلا يمنع بالذات عدمه بعد جزء آخر اذ تقدم الجزء الآخر على الجزء الاول ممكن في
بداهته وايضا عدم الكل بعد جزء آخر لو كان مستغنا ذاتيا لا يتصور سلب عدم ذلك الجزء اذا كان كذا كقولهم لا يكون كذا في كل
النوع وان كان ذلك الفرد من العدم مكننا ذاتيا قبل طرأ ان العدم على الفرد الآخر وصار مستغنا ذاتيا بعد لزوم انقلابه في تحقق الاحكام
الذاتية وتحقق العدم الثاني الذي هو علة تامة لهذا الفرد من العدم لزم تحققه بضرورة سواء كان مجتمعاً مع فرد الاول او قبا
قوله فان عدم الشرط الخ يعني ان عدم الشرط وكذا عدم الفاعل وعدم الغاية وغيره من مصادم لعلل انما يصدق
على كل منها عدم العلة ولا يصدق على شيء منها انه عدم الاقل لعدم الاقل عدم العلة المعينة وعدم العلة المعينة ليس
لعدم المعلوم فلا يكون عدم الاقل علة لعدم اكثر فكيف ثبت الترتيب بين الاقل والاكثر بالعلية والمعلولة وانما اورد عدم الشرط
بخصوصه مثلاً قال الشارح بل عدم علة ما الخ هذا ما اختاره المحقق الدواني رحمه الله في الحاشية القليلة ان عدم المعلوم
عدم له علة وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب ان تعاقب افرادها لكنها ليست عللاً بخصوصها بل العلة في القدر المشترك بين العلل
معاخر بان حاسبه من ان العلة التامة لعدم المركب عدم احد اجزائه باطل قطعاً لان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك بتحقيق
بتحقق كل فرد من افراده ويرتفع بارتفاع كل منها فلو كانت العلة التامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه لزم ان يتكرر
عدم المركب بتكرره تحقفاً وارتفاعاً لوجوب تكرر المعلوم بتكرره علة التامة فاذا عدم خبر من المركب بتحقيق عدم احد الاجزاء
في ضمنه فيتحقق المعلوم هو عدم المركب ثم اذا عدم خبر آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فيكون علة تامة لعدم المركب
يلزم ان يتحقق عدم المركب به في آخره اذ ارتفع عدم احد اجزائه اذ خبره اخرى لزم ارتفاع عدم المركب في اخرى
وذلك لوجوه ثمانية هي انما جاب عنه المحقق في الجدية بان العلة التامة لعدم المركب اكان عدم خبر من اجزائه فذلك امر واحد
لا تعدد فيه بل هو محفوظ في انتفاك كل جزء ليعتد في عدمه خصوصيات الاجزاء وهي ليست عللاً اصلاً بل العامة والقدر
المشترك من غير دخل للخصوصيات فيها فاذا عدم خبر من المركب يتحقق العلة لعدم المركب ثم اذا عدم خبر آخر لم يثبت له علة
بذلك في العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرر عدم المركب اصلاً اذ التعدد وقع فيها لا دخل له في العلة
هذا كما ان علة المعلوم هو الجميع الذي يشمل على صورة ما فاذا تحقق صورة معينة كما هو في الصورة التي لا يتحقق في ذلك

ثم انما ان تلك الصورة وحده اخرى كالموازية مثلا لا يلزم من ذلك الصورة الاولى ان يتغير الجوهر ولا يتغير
الصورة الثانية تحقق الصورة اخرى لان علتها هو الطبيعة المحفوظة في الجوهرين هي باقية من غير تغير وتبدل انما التغير في
فيما هو خارج عن العلة وكانه ذيل عما ذكرنا من ان امر واحد لا يتغير فيه فثبت وان تعد افراده لكنها ليست على خصوصها
بل العلة هي القدر المشترك فانه لو لا حظ ذلك لم يضر في هذه الاشبه ولو سلمنا ان العلة الثابتة تتكرر في هذه الصورة فلا يلزم
من ذلك عدم المركب تتكرر تحققا وارتقا عاود ذلك لان تأثير العلة في القضا والملازمة بوصف متبع فثبت ان ذلك
الاتصاف هذا الامكان معتبر في سبب العلول كما هو المشهور وليس امر العلة الثابتة ولا شك ان القضا بالعدم بالعدم في اخر
فيمكن ان يتصور بالوجود بعد عدم فلا يلزم التكرار الذي دعاه وتكرر على ما مضى لفاضل اخونا في حاشي الحاشي القدر
ان جوهر الثاني في ذكره او لا نظور فيه او لا شك ان طبيعة ما اذا كانت علة ثامة لشيء فيجب ان يتحقق ذلك الشيء كما تحققت
لك الطبيعة وما ذكره من مثال الجولي والصورة فليس مطابقا للمثل ان الصورة انما تتحول في بدليها صورة اخرى فلفظة
الجولي وانما كان مطابقا اذا كانت الصورة باقية وحده اخرى هو ظاهر ما ذكر في اجواب الثاني ايضا لا يتم في صورة اخرى
او حال الشبهة في صورة الوجود ان مركبا اذا عدم اجزائه فلا شك ان شيئا يبقى عدم احد الاجزاء التي هو العلة
الثامة لعدم المركب على وجه فيجب ان يرتفع عدم المركب بضره ارتفاع شيء بارتفاع علة ثامة وارتفاع لعدم انما هو
بالوجود فيجب ان يوجد المركب بخلاف لا يصح ان يقال ان وجود المركب ليس بممكن في الامكان شرط التأثير واقول ان ذلك
علة عدم المركب عدم اجزائه فاما يتحقق تفاءل جميع اجزائه لا يلزم وجود المركب صلا ان عدم اجزائه يقتضي بوجوده وحده
وهذا ظاهر جدا قال الشارح في بيانه هذا الكلام في غاية التحقيق وتفصيله ان علة الواحد شخص لا بد ان يكون
شخصا اسي لا يكون طبيعة كلية لان الطبيعة الكلية امرهم فلو كانت العلة هي القدر المشترك والعلول واحدا
يلزم صدور المحصل من غير المحصل وهو ما ياتي عنه الطبع السليم او العقل يتقبض من ان يكون الفاعل مصدرا لامر
يكون تحصيله اقوى من تحصيله حتى يكون الصادر مرجع في التحصيل من المصدر وهو حقيقة وبالذات شخص واحد هو الاول
بل نكره ولعل الاخر التي نلظن كون العلة حقيقة هي القدر المشترك بينها ليست بجاعلة بل هي متممات العلية ولا يتبادر في
ان يستند الواحد بشخص الى جاعل شخصي يستتم عليه بواحد بالعموم فحفظ وحدة العامة بتوارد خصوصياتها كما قال الشيخ في
الهيئات اشعار بعد تحقق ان الصورة من حيث هي شريكة لعلة الجولي لا حيث انها صورة معينة لقائل ان يقول ان مجموع
تلك العلة والصورة ليس احدا بعد بل واحد بمعنى عام والواحد بمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدم بل طبيعة المادة فانها
واحدة بالعدم فنقول انما لا يمنع ان يكون الواحد بمعنى العام مستحفظ وحدة عموم بواحد بالعدم وهذا كلفان
الواحد بالنوع مستحفظ بالواحد بالعدم هو المفارق فيكون ذلك الشيء موجب المادة ولا يتم رجاءها الا باحد امور ثلاثة لها
ايها كانت هذا كلامه قد صرح المحقق الطوسي في شرح الآثار بتبين الكل مستحقون على صدور اجازات منه تقدس وتعالى

وهذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله فعدم الشرط اي لما لم يكن مع الاخر مع كون متعلقة ما يتوقف
 عليه المعلول في قوامه ما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا في قوامه لا يكون مسببه
 بالطريق الاول قوله بل هو متعارف غير لازم لوجود عدم العلة التامة مع وجود شرط قوله بمعنى آحادا اراد بالآحادية
 الكثرة المختصة وبالمركب مرتبة الكثرة المتعبرة فيها بالآحادية عروضا ودخولا قوله لا نها جملة انم يعني بعد تهديد مقدمتها
 التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلة الناقصة بحيث لا يشترط فيها شئ فنقول يصدر في لنا لو كانت العلة التامة
 بمعنى المركب منها جملة ما يتوقف عليه من العلة الناقصة بعضها منها لو كانت العلة التامة جزءا لنفسها بالضرورة لكننا
 من جملة ما يتوقف عليه لنهاج معنى مغاير لكثرة العلة الناقصة لم يتوقف عليها المعلول بتوقيفات كثيرة وقد فرض في
 لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه شئ ما يتوقف عليه المعلول فصارت علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه سواء غيظ
 وجود المعلول بعد بالي ام كثر او لا والالزام ان لا تكون العلة الاخرى علة ناقصة او تكون منحصرة فيها في جزئها ولا
 ان يعارض بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلة الناقصة وكثرتها لو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان يكون
 جزءا لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف عليه لنها معنى مغاير لكل واحد ما يتوقف عليه المعلول قد فرضت هي ايضا ما يتوقف عليه
 الى آخر ما ذكره واجواب ان الكثرة انما يتوقف عليها المعلول بتوقيفات كثيرة فتوقفها في كل حال منها فلا يكون بعض ما يتوقف عليه مثلا
 وانما يجعلون لعل الاخرى شرائط وروابط وبجملة البارى تعالى مع تلك الشرائط والروابط الواحدة بالعلوم فلو كانت
 لكل من خواص العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه شئ هو شرطه عز وجل مع هذا القدر المشترك لا باس في تحصيل المعلول قويا من
 تحصيل الشرط لو لم نعرف هذا فاعلم ان وجود المعلول لا يكون لا يتحقق علة تامة وهذا ظاهر جدا لان المعلول بوجوده لا
 في فقره ووجوده الى افاضة الجاعل فوجوده لا يكون الا بهذه الافاضة وعدمه لا يكون الا بعدم علة الوجود او
 ما دام علة الوجود موجودة فلا مكان لعدمه فلا فعله لعدم علة الوجود او لما كان وجوده بوجود العلة يكون عدمه
 بعدم العلة قطعا وعلة الوجود ليست بوجود العلة التامة فعدم العلة التامة والحاصل ان مكان المعلول
 لا يوجد الا في جميع الشرائط والتفصيلات وبجملة ان يتحقق علة تامة كانت تقاع المعلول لا يكون الا بارتفاع علة تامة
 سواء تحقق تلك الارتفاع بارتفاع التأثير او بغيره سواء وما زعم في الحاشية تقليد للفاضل ميرزا جان ان العدم لا يتحقق
 التأثير بل بمعنى فيه سلب التأثير فيمكن ان شاء الله بسفطة ظاهرة البطلان فالتحقن هذا التحقيق فانه به حقيق
 قوله لا يتصور ان قيل ان السرير مثلا مركب من الخشب والهيأة الوجدانية عارضة له خارجة عنه ولا شك ان السرير
 يعدم بانعدام هذه الهيأة مع تحقق جميع اجزائه وفيه ان اجزاء السرير الخشب من حيث انها مشتركة للهيأة الوجدانية
 قوله في نفسها اه قال بعض قديمي هذه التامة جملة ما يتوقف عليه المعلول توقفا تاما ولا يلزم خلو المجموع فيها لان التوقف
 ثم قال لا في الاطلاق ان يقال ان المجموع المغاير للاجزاء علة لان مجموع الهيأة فكون الهيأة ايضا ما يتوقف عليه المعلول فكون خلو

قوله وهذا الى ان العلة التامة هي مجموع العلل التي تصنف في حاد وكثرتها والحكم الواحد الصالح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة حيث انها
كثيرة قوله فعدم العلة التامة لما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدم راجعة الى عدم كل واحد
واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد على هذا لا يرد انه اذا فرض عدم واحد من الكثيرة لم يمتنع لابدان بقية قولنا الكثيرة
معدم والا لزم اجتماع النقيضين لصدق لنا الكثيرة موجودة لا تضاه وجودها فرض محدثا وارتفاع النقيضين لو لم يصداقوا
متناقضين لان قولنا الكثيرة موجودة قضية مجملة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة اي هي موجودة اذا موجودا قولنا الكثيرة
معدم اي هذا معدوم هذا معدوم القضية الموجبة التي ضرورتها ذلك الواحد كادوة ونقيضها صادقة وقضايا الباقية بالكمالات
المركبة فانه امر واحد ومرة راجع الى عدم خبره هذا عندنا في كل المقام قد تحير فيه كثير من اعلام قوله في الاشياء انما هي
يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم العلل معلول لعدم عليه فالليس معنى الثانية ان على هذا اللهم الا ان يقال المراد بالتأثير تارة
احلة لمعيته كما حققنا في قوله بل معنى الخ كناية عن عدم علة ما قوله من الابدان معدومة اي وقت التنازع كذا المراد في قوله
بعيد هذا منشأ انزعاجها لكثير لك قوله ومعنى استلزام الخ وقع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات امورا متزايدة
فلاستلزام من عدم الاقل من عدم الاكثر انما يتصور اذا كان بين انزعاجها ايضا استلزام لعدم تحققها بدون انزعاجها
انما قد تصور عدم الثلثة مع العلة عن عدم الاربعة

لانه مجموع جميع العلل فيحتاج الى حياة اخرى وبهذا الى غير النهاية فلا يخفى خبر العلة التامة ومنت تعلل ان العلة التامة قد
ويراد بها مجموع العلل التي تصنف في حاد وكثرتها والحكم الواحد الصالح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة حيث انها
كثيرة قوله فعدم العلة التامة لما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدم راجعة الى عدم كل واحد
واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد على هذا لا يرد انه اذا فرض عدم واحد من الكثيرة لم يمتنع لابدان بقية قولنا الكثيرة
معدم والا لزم اجتماع النقيضين لصدق لنا الكثيرة موجودة لا تضاه وجودها فرض محدثا وارتفاع النقيضين لو لم يصداقوا
متناقضين لان قولنا الكثيرة موجودة قضية مجملة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة اي هي موجودة اذا موجودا قولنا الكثيرة
معدم اي هذا معدوم هذا معدوم القضية الموجبة التي ضرورتها ذلك الواحد كادوة ونقيضها صادقة وقضايا الباقية بالكمالات
المركبة فانه امر واحد ومرة راجع الى عدم خبره هذا عندنا في كل المقام قد تحير فيه كثير من اعلام قوله في الاشياء انما هي
يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم العلل معلول لعدم عليه فالليس معنى الثانية ان على هذا اللهم الا ان يقال المراد بالتأثير تارة
احلة لمعيته كما حققنا في قوله بل معنى الخ كناية عن عدم علة ما قوله من الابدان معدومة اي وقت التنازع كذا المراد في قوله
بعيد هذا منشأ انزعاجها لكثير لك قوله ومعنى استلزام الخ وقع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات امورا متزايدة
فلاستلزام من عدم الاقل من عدم الاكثر انما يتصور اذا كان بين انزعاجها ايضا استلزام لعدم تحققها بدون انزعاجها
انما قد تصور عدم الثلثة مع العلة عن عدم الاربعة

لانه مجموع جميع العلل فيحتاج الى حياة اخرى وبهذا الى غير النهاية فلا يخفى خبر العلة التامة ومنت تعلل ان العلة التامة قد
ويراد بها مجموع العلل التي تصنف في حاد وكثرتها والحكم الواحد الصالح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة حيث انها
كثيرة قوله فعدم العلة التامة لما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدم راجعة الى عدم كل واحد
واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد على هذا لا يرد انه اذا فرض عدم واحد من الكثيرة لم يمتنع لابدان بقية قولنا الكثيرة
معدم والا لزم اجتماع النقيضين لصدق لنا الكثيرة موجودة لا تضاه وجودها فرض محدثا وارتفاع النقيضين لو لم يصداقوا
متناقضين لان قولنا الكثيرة موجودة قضية مجملة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة اي هي موجودة اذا موجودا قولنا الكثيرة
معدم اي هذا معدوم هذا معدوم القضية الموجبة التي ضرورتها ذلك الواحد كادوة ونقيضها صادقة وقضايا الباقية بالكمالات
المركبة فانه امر واحد ومرة راجع الى عدم خبره هذا عندنا في كل المقام قد تحير فيه كثير من اعلام قوله في الاشياء انما هي
يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم العلل معلول لعدم عليه فالليس معنى الثانية ان على هذا اللهم الا ان يقال المراد بالتأثير تارة
احلة لمعيته كما حققنا في قوله بل معنى الخ كناية عن عدم علة ما قوله من الابدان معدومة اي وقت التنازع كذا المراد في قوله
بعيد هذا منشأ انزعاجها لكثير لك قوله ومعنى استلزام الخ وقع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات امورا متزايدة
فلاستلزام من عدم الاقل من عدم الاكثر انما يتصور اذا كان بين انزعاجها ايضا استلزام لعدم تحققها بدون انزعاجها
انما قد تصور عدم الثلثة مع العلة عن عدم الاربعة

قوله فلا يكون تلك الخ حتى يثبت بطلانها باجراء البرهان المنتهضة لا بطلان التسلسل قوله فان قلت المقصود ان
 ان المقصود من اثبات التناهي في تلك العداوات اجراء برهان التطبيق مثلا فيها يثبت بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة
 تلك العداوات مع جوده مرتبة غير متناهية فرضنا المبدأ وهو في المرتبة الاولى وبعده ب في المرتبة الثانية وبعده ج في
 الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة مبدأ فقلت كذا ان بازا ومبدأ الكبرى
 مبدأ الصغرى اعني ب تلك بازا وثانية الكبرى اعني ب ثمانية الصغرى اعني ج الى ما لا يتناهى

ليست لا عدم العلة اتمه حيث هو معدوما وان جرمه عدم جوده العينة لا عدم علة ما كذا افاد جوده متناهية
 قال الشارح في الحاشية ان التحقيق قد اقتضى بالاضطرار ان يقال في حاشية القديسة ان فاعلية عدم ترجيح
 نفى فاعلية الوجود فليس هنا علة وتأثير وهذا ليس كما قيل ان عدم المعلول ممكن قطعاً فهو سبب ليس من التناهي بل من
 وما قال المحقق ان المبدأ تأثير العلة المعينة فلا يخفى ما فيه من المعلول وجوه يحتاج الى تأمل في العلة اتمه قطعاً كما عرفت فليكون المبدأ
 علة تامة لعدم العلة اتمه وان تحقق بعدم علة ما لا يكتفى عرفت ان ليس لعدم المعلول بل علة عدم العلة اتمه التامة
 فلا معنى لكون عدم المعلول غير محتاج الى تأثير العلة المعينة فانهم قال الشارح لقائل ان يقول ان هذا الايراد انما يرد لو كان مقتضى
 اثبات الترتيب بل ان عدم اجراء برهان التطبيق فيها كما فهمه الشارح واما لو كان ضد ان لو كان العلم ازاله فيجب ان يتحقق امر
 غير متناهية بحيث قوتها من الابد كات اتمه المتناهي وتلك الامور مرتبة وجوا وعدا واز وجودها لاكثر ملزوم لوجودها لا قل
 هذا الاقل ملزوم للاقل الاخر وكذا وهذا سبب عدم كماله لزم عدم الاقل الاخر وكذا وهذا سبب عدم كماله لزم عدم الاقل الاخر وكذا وهذا سبب عدم كماله لزم عدم الاقل الاخر
 الامور الغير المتناهية المرتبة في الحكمة فلا يرد هذا الايراد ولا ما اورد بعض المحققين من جملة انه اذا بطل عدم الابد ثبت بها
 فقد لزم ان يوجد سوى هذه الاعداد عدم لها وهي غير متناهية لان الباقي من غير المتناهي بعد طائفة العلة المتناهية منها غير متناهية بل لزم
 ان يوجد كل صفات غير متناهية والا فيكون مات تلك الصفات جوده وهي غير متناهية ضرورة ان صفات الابد والغير المتناهية غير
 ضابط برهان التطبيق فثبت ان عاينها فيلزم وجودها مع الاعداد عدم لها فيلزم وجود اللاقطيات الغير المتناهية
 قوله وهو ان في المرتبة الخ لا يرب ان احوال تلك السلسلة بحكم الترتيب المفروض يكون على هذا النسق اي يكون كل
 واحد واحد منها مختصة بمرتبة معينة لا يتجاوزها ضرورة ان مبدأ هذه السلسلة لا يكون في المرتبة الثانية اتمه سبب وكذا انما
 لا تكون في مرتبة المبدأ ولا في المرتبة الثالثة وهكذا يكون كل واحد منها مختصة بمرتبة خاصة لا الى نهاية في جواز عدم التناهي
 وذلك بحكم الترتيب لا تساق في الاحاد فان الترتيب عبارة عن اختصاص كل واحد بمرتبة معينة يرتب تلك السلسلة
 قوله مبدأ اي يكون مبدأ هذه السلسلة الصغرى من السلسلة الكبرى ب ثم يكون كل واحد منها مشتقاً في الاحاد في جواز
 عدم التناهي فلهذه السلسلة الاخرى ايضا احوال كل واحد منها مختصة بمرتبة معينة ومرتبة خاصة لا يتجاوزها مثل ما ذكرنا في الكبرى
 قوله لك بازا وثانية الكبرى آه وذلك بحكم نظام احوال السلسلتين متواليه الى الجانب الآخر البغته ما بلغت

فان كان بازو كل مرتبة معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة لها قصدة مع الزائدة والافكيون في الكبرى متبعية ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لا متواز البعد أو نظام الاوساط لهما فيكون الصغرى منقطعا ومتناهما وكذا الكبرى لكونها زائدة عليها بوحدة ولا شك ان كونها امورا متزايدة لا يمنع ذلك

قوله فان كان بازو كل مرتبة من المراتب المتزايدة المتناهي والتماثل بين آحاد سلسلة الكبرى والصغرى الواقعة في النظام المتسق من الجملتين ذلك بان يطبق احدى الجملتين على الاخرى بان يكون الاول من احدى الجملتين مطابقا على الاول من الثانية والثانية من تلك الجملة على الثاني من الثانية وهكذا وهذا يقتضي كون الآحاد من الجملتين في اوضع ومادة فان فرض التطبيق لا يتوقف على الوجود والترتيب على كونها اذا وضع ومادة فهذا البرهان كما يجري في الماديات كالتجزي في المجزئات الصغيرة فانه مع ما توهم ان ليس المراد بالتطبيق الا ما يتبادر منه وعمد في العلوم التعليمية استعماله في من ايقاع للمحاذاة في الخارج والعموم بين متجانسين من الكميات بالذات وبالعرض بحيث اذا اخذ من احداهما بعض متجانسين او ما يعنى واقع استداد الا ان كان بخلافه من احداهما بعض متجانسين ياتى من الآخر انما يظهر الخلف هنا بل من غير قطع الجملتين الباقية والزائدة اذا تالي التطبيق بينهما في كون فرقان قناه وكذا في ان العقل يحكم حكما كلياً باسكان التطبيق في زمان متناه بين كل متجانسين متجانسين من المقادير والاعداد للماديات المتسقة لمتبعية في الخارج من حيث هما كذا وان كانا غير متناهيين تطبيق لبدء على لبدء بحيث يتطابق لبدء على لبدء فالبرهان متضمن على استحالة وجود ما يكون والمفهوم غير المتناهي متبع وغير الاعداد المذكورة ولا تنقض على استحالة التناهي في الاوساط المجردة عن اللبنة ولو جرت واجبة اندفاع ظاهر فلا يخفى ان ذلك مستحيل لا يتوقف على كونها بالآثار بل على منفعات او على متناهيين بل الجملتين لا يتوقف على كونها متجانسين بل الترتيب يوجب التطبيق بين الجملتين في الواقع تطابقا بتطبيق لبدء على لبدء فافهم قوله وذلك في جانب انهم قال صاحب القسبات اما السبيل لتطبيق فلانفة بجذواه ولا تعويل على برهانية بل ان فيه تدليس مغالطيا فاللا متناهييات في جهة واحدة ربما يتطرق اليها المعاداة من جهة الاخرى التي هي جهة التناهي لا من جهة التي هي جهة اللانهاية وليس صحيح تحريك اللانهاية بالكلية من جهة اللانهاية واخراجها بكلية من جهة وجهه ومرتبه عن الدرجات التي لا حاد به بالا سرفي تلك الجهة فاذن اذ طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهييتين المختلفتين بالزيادة والنقصان الى جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا ومبينا او فرضيا تهافت الزيادة من جهة الطرف ووجهه الى خير الوسط مرتبة ولا يلزم ان يتصل من طرف في الاوساط ولا يكاد يقتضي الى حد معينه ووجهه بعينها بل ولا يبلغ قصي الحدود وواحد الدرجات في كلامه حيث علم ان لو تم ما ذكره فانما يتم في المتساقيات غير المرتبات اما في المجموعات المرتبات فبالتشبيها ما ذكره صلا اذ لم يعطى الاجمال في تطبيق الاول على الاول الثاني على الثاني وهكذا يكتفى في سائر المرتبات احداً من ايقاع الحركة والمحاذاة حصل من العقل بان كل رتبة من رتب النظام في احدى الجملتين مرتبة مشبها لتلك المرتبة واقعة في الاخرى فيستغرق جميع المراتب على الاجمال فذا كلف في اتقان الزيادة من الطرف الوسط الى الطرف الاخرى الى طرف اللانهاية فافهم

كيف وقد قالوا ان التطبيق كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدر بقسمين المبدئين في السلسلتين الكبرى والصغرى
بلا فرض قطعات متساوية كذلك تجري في اجزاء المقدارية بفرصها مع انها وجميعة غير موجودة بالفعل الا ان كان
الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل للانقسامات اللانهائية الذي هو جزء من الجسم الغير المتناهي المقدار كبر الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزائه لكل فعلية جميع اجزائه وهو باطل لكونه مقضيا الى عدم تناسي
المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية التي يحصل بها تقسيم الجسم كالنصف والثالث والرابع وبكذا الا التي بها يتقوم وتتحصل
حقيقته الكلية كالسوى والصورة جسيمة كانت ونوعية فان الاولى في الجسم المتصل المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء
وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين

قوله كيف وقد قالوا آه اقول انساب هذا القول ليعلم افراد بلا امتراء او لم يقل به احد ولا مجال لهم للفتوة به انه
لو جرى برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فلا مانع من جريان في الاجزاء المعتبرة
للجسم المتصل المتناهي المقدار ايضا لان احسنه اياه ايضا غير متناهية بحسب الوهم والفرق فيبطل
مذهب الحكماء القائلين بكون الجسم متماثا في نفسه وقابلا للانقسامات الغير المتناهية بحسب الوهم والفرق فيبطل
قوله كالنصف الخ اقول ان تعلم ان النصف الثلث والرابع وغير اجزاء تحليلية للجسم غير موجودة فيه بالفعل بل هي
الموجود متداو واحد من غير ان يكون فيه كثر وتعدو ثم لعقل معونة الوهم يتخرج هذه الاجزاء بفرق شي دون شي
كما يصرح الشارح في الحاشية ايضا فلا معنى بحصول تقسيم هذه الاجزاء لا وجود لها الا بعد التحليل والانتزاع ولا يحصل
بها تقسيم اصارت تلك الاجزاء اجزاء تركيبية موجودة بالفعل فيبطل اتصال يلزم المفاصلة النظامية كما لا يخفى
قوله فان الاولى ان تقصير المقام ان الجسم المنزوع قابل للتجزئة الانقسام الى الاجزاء المقدارية فلا يخالف ان يكون اجزاء المكنة
فيه صالحة بالقوة او بالفعل على تقديرين باذان تكون متناهية او غير متناهية فهذه اربعة نهي الاول ان جميع الاجزاء
في الجسم غير متناهية وموجودة فيه بالقوة وهذا مذهب الحكماء فاجسم المفرد عند من متصل كما هو عند الحسن بن سعيد في اجزاء
لكنه قابل للقسمة الى غير النهاية لا معنى ان تلك الاقسام يمكن ان تنخرج من القوة الى الفعل بل معنى ان الجسم شأنه ان ينقسم
الى اجزاء لا ينتهي انقسامها الى اجزاء لا يمكن فرض انقسامها فلا ينتهي قسمة الى حد لا يمكن بعده الثاني ان جميع الاجزاء
في الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة الى اجزاء لا تنتهي
وهذا مذهب محمد بن زكريا الطليبي الهارزي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل في الثاني
ان جميع الاجزاء المكنة في الجسم غير متناهية موجودة بالفعل وهذا مذهب القائلين من المعتزلة والفرابي والاشعري
الذين في الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل فاجسم مركب من اجزاء موجودة لا تنجزى غير قابلة لخوارج اشخاص
لقسمة وهذا مذهب جمهور المتكلمين وبعض الاول من اليونانيين في هذا الموضع ليس هذا مشهرا

واما الثانية فلا تجوز الارادة عند قولهم في الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم متصل تاويل بحجية وبقوة ما في الجسم
 بدله الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي
 المقدار لانها بالفعل امر واحد قساه والقول بحرية بعد خروجها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية في الارادة الغير المتناهية
 لا يسهل الجواب الا يخفى على من لم يدر في المقام كلام ليس هذا موضع قوله قلت الاجزاء انما حاصله انه لا بد لجزءه
 من كون ما يجري فيه موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بنشأ انشائها حتى يظهر بطلانها في الاجزاء
 المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بنشأ انشائها وموجود الجسم الغير المتناهي المقدار
 واما تلك عدم غلبة موجود غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بنشأ انشائها فلا يجري فيه البرهان فانهم قوله في الحاشية
 انه موجود بوجود واحد انما هو وجود الجسم كما يظهر بالمثل فلا بد انما هو غير سديد فانهم قوله فيها ثبت انها موجودة انما
 ان الكلام وجودها محض حيث يصح انشأ الاجزاء بضرب من التحليل فكون الكل على هذه الحجة هو وجود وهي للاجزاء
 قوله واما الثانية ان لم يفهم الجواب الرابع الذي يدخل في تقويم حقيقة الجسم الى الآن وما قيل ان المراد بصورة اجنية
 فلا يخفى سخافة او لصورة الخفية لا تصلح لكونها مقومة بحقيقة الجسم بل هي من العوارض كما لا يخفى على من لم يفهم
 قوله لا يستلزم الجواب ان حاصل الجواب ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بنشأ انشائها وجودا لا يفي بحرية
 قوله او بنشأ انشائها انت خبير بما كفي وجود المنشأ لبيان البرهان لزم حريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي
 المقدار ايضا كما لا يخفى والحق انه لا بد لبيان البرهان من وجود الغير المتناهي بنفسه لا يفي بوجود المنشأ لبيان البرهان
 اذ لا وجود للاشراعات الا بنشأ انشائها فهي ليست بصاحبة للانطباق بعد الانشأ متناهية لانقطاعها باقطاع
 الاشراعات فانهم قال الشارح في الحاشية لان تلك الاجزاء هي انما هي على ان القضية الخارجية انما تستدعي وجود الموضوع
 في الخارج اعم من ان يكون موجود بنفسه او بنشأ انشائه فان الاشراعات الموجودة بوجودها شيئا ايضا احكاما صحيحة فسطح
 ما قد توهم انه لا بد في القضية الخارجية من وجود الموضوع بنفسه في الخارج قال الشارح في الحاشية وثبوت الشيء للشيء
 اعلم ان المشهور بين القوم ان ثبوت شيء في فرع وجوده ثبت ولما اورد عليه ولا انه على هذا التقدير يكون ثبوت
 لموضوع متوقفا على وجود موضوعه فذلك الوجود انما يتحدد في لزوم ثبوت الشيء على نفسه او تغاير ان فيوجد الشيء الواحد
 بوجودين هو اليقين محال فثانيا ان ثبوت الذاتيات للذات لو كان فرع وجودها لزم تقديم مرتبة العارض على مرتبة الجوهري
 بل السالخ شيء من ذاتيات بل عن ذاتية وثالثا بان هذه القاعدة غير جارية بصفاها على الوجود كما لا يمكن الجواب بالغير
 انكر الشارح تقليد الحق الذي في الفرعية وثبت بالاستلزام وانت تعلم ان الشبهة الثالثة غير منقذة بهذه
 وقال صاحب الاقوال لم يبين ان مطلق ثبوت شيء لشيء باهوية ثبوت شيء لشيء على الإطلاق فرع تقررات المثبت له
 مستلزم لثبوتها بالنظر الى خصوصية الحاشيتين فربما يكون الفاعل على هذه الاشكال اي على الفرعية باقتباس

المثبت له والاستلزام بالقياس على ثبوته كما في ثبوت الوجود للماهية وربما يكون على الفرعية والترتيب النسبة
إلى تقرر المثبت له وثبوته كليهما كما في العوارض للاختصاص غير الوجود وغير لوازم للماهية أي حيث يرجع الثبوت إلى
محقق شيء خارج عن قوام الماهية غير متزعم عن نفسها وغير مستند إليها فان ثبوتها للمعروف من مسبوق بفعليته ماهية
المعروف من وجوده جميعا وقد يكون بحسب حيثما يشئ على مجرد الاستلزام دون الفرعية بالقياس إلى تقرر المثبت له
والى ثبوته جميعا وإن كان من حيث أنه مطلق ثبوت شيء لشيء على الفرعية بالنسبة إلى التقرر فقط كما في ثبوت الترتيب
لذواتها هذا كلامه بخصا ولا يخفى أنه لما لم يلزم تحقق مقتضى المطلق في النماذج وجه العدل عن المشهور أن يكون
أن يقال مقتضى مطلق الربط الإيجابي هو الفرعية بالنسبة إلى الثبوت أن تتخلف في ثبوت الوجود للشيء لظلال
خصوصية الثابتين ونحن نقول بتحقيق المقام ونتيج المرام أن قولهم ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له يستلزم حين
الاول أن ثبوت شيء لشيء في الذهن يعني في مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت له في الواقع في أي ظرف كان إثبات
أن ثبوت شيء لشيء في الواقع فرع ثبوت المثبت له في الواقع فان يريد المعنى الاول فهو أيضا يحتمل معنيين الاول أن
ثبوت شيء لشيء يتوقف صدقها على وجود المثبت له في الواقع والثاني أن صدق الحكاية ثبوت شيء لشيء يتوقف
بحسب صدقها على وجود المثبت له في الواقع فان يريد المعنى الاول من هذين المعنيين فهو حق إذا شبهته في أن الحكاية
بثبوت شيء لشيء ولو بثبوت الوجود للشيء وثبوت آياته أو ثبوت صفة أخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت له موجودا
في الواقع اذا لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صفة أو شيء لما هو معدوم محض ولما من اجل البديهيات ولا يلزم
ذلك تقدم الوجود على الوجود وتقدمه على الذاتيات وتقدمه على نفس ذلك الشيء اذا الحكاية بثبوت الوجود للشيء كما
اذا كان ذلك الشيء موجودا وكذا الحكاية بثبوت شيء له أو ثبوته لنفسه فان الموجبات باسرها كافية حين ارتفاع
الموضوع والسفيرة ان الحكاية فرع المحكي عنه والمحكي عنه هو المثبت له اما بنفسه فله المتقرة او من حيث انضمامه الى
ذاته المتقرة او بحقيقة أخرى للاحقة لذاته المتقرة وان يريد المعنى الثاني من هذين المعنيين فلا يحكم بصحة على الاطلاق
اوليس كل حكاية متوقعة بحسب صدقها على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذاتيات لذات الوجود لهما
ليست متوقعة بحسب المصادق على وجودها اوليس هي انية الحيوان فرعها على وجودها اوليس في مثل هذا الحكم تعدد بحسب
المصادق حتى يكون هناك شيء ثابت شيء مثبت له بل هناك شيء واحد هو نفس الذات ثم لعقل سجيلا الى ثابت
مثبت له بل انما يحكم بصحة في ما يكون المحمول صفة منصفة الى الموضوع حتى يكون المحكي عنه ذات الموضوع حيث انضمام
اليها فيكون ثبوت تلك الصفة متوقفا على ثبوت المثبت له او يكون صفة متزعة عن صوفها بعد تحققه واما في ماورد ذلك
فكلاما لمعنى الثاني من المعنيين الاولين فصحيح ايضا ولا شك في ان ثبوت شيء لشيء أي انضمامه اليه في الواقع فرع تحقق
المثبت له ولا يتقصد بثبوت الوجود والذاتيات للشيء اوليس ثبوت شيء هناك في الواقع بل ليس هناك الا نفس الذات

وهذا القدر من الاتحاد لا يجب الحمل بينهما وبين الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض محاشيه
 وانما حمل المشتقات على موصوفاتها فليس هذا القدر بل ارتباطها بالذراع عليه يدرك بالبداهة فيها دون ان يخرج في المباد
 ولا حاجة لنا على تفسير الجاهل للانع كما قالوا في الحلول فلا يرد انه عند الموجه المشتق معنى بسيط يتخرج من الموصوفات له وجود
 خارجي محض كونه بحيث يتخرج عنه وجوده وهي المشتق منشأ الصحة الحمل بينهما فلا يكون له منشأ في الخارج بل منشأ في الفهم

فالحق ان الحكاية بثبوت شيء لشيء فرع فعليته اذ في نفس ذاته مستقرة وهذا هو معنى بقوله ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت الشيء
 وليس له معناه الاشارة الى المراد بمصادره اعني نفس ذات اثبت له فاستظهر هذا التحقيق فانه من مطلق هذا التحقيق
 قوله وهذا القدر من الاتحاد اعلم انه قال الشارح في حاشي شرح هياكل النوران الكل حال الاتصال وجوده محض
 واجترأ هذا الحال وجوده وهي وجوده كوجوده وجودا خارجي في ترتيب الآثار كقدر معين ووضع معين وتعلق احس به و
 ذلك الوجود هو كون الكل بحيث يتخرج عنه اجزاء بضرب التحليل وان ثبت قلت كون اجزاء بحيث يصح اشتراعه عن الكل
 فليس بين اجزاء و الكل اتحاد في الوجود صلا انتهى بعبارة محصل هذا القول يرجع الى ان الموجود في الواقع بلا اعتبار
 وفرض الفاضل ام واحد متصل فاما منقسمه ولو بها لم يتحقق مغايرة صلا فلا يتحقق الحمل اذ تحقق شيء من اجزاء القسمه فيحصل
 ويحدث الانفصال فلا حمل البصر وباجزاء المقدارية اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل انما الموجود منشأ اشتراعهما وهو
 متصل بسيط كما ثبت محله بعد التحليل لها وجودات متغايرة فليس وجودها واحدا لا بعد التحليل ولا قبله فلا حمل على التقديرين
 والمحشى قد رعى الكلام على عنوانه من ان يتدبر في كلام الشارح ويتم في بواطنه اما اوله فلا ان لا ينطبق على كلام الشارح
 صلا لانه في الاتحاد بين الكل اجزاء وكذا بين الاجزاء حيث قال وليس بين اجزاء و الكل اتحاد في الوجود صلا فهو هذا القدر من الاتحاد
 تحريف تصحيح الكلام لا تبين لمراده اما ثانيا فلان صحة اشتراعه اجزاء مقداري عن الكل ليس اتحادا صلا اذ الاجزاء المقدارية
 غير موجودة صلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا واما وجودها بعد خروجها من القوة الى الفعل فهو متعدد ولو كان
 اتحادا لكان اتحادا في الوجود فيتحقق مناط الحمل ان مناطه ليس الاتحاد في الوجود وكان الصواب ان يقول هذا القدر
 اى صحة اشتراعه اجزاء عن الكل لا يجب صحة الحمل لانه ليس اتحادا في الوجود واما ثانيا فلان القول بان هذا القدر من الاتحاد
 غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد او محصل الايراد ان الشهرة في تحريف الحمل للاتحاد في الوجود فيلزم بار على هذا صحة الحمل
 بين الاجزاء المقدارية فتأمل لعل الكلام وجه الاستحالة ومنها كلمات اخرى ايفر لسانها ومنها تركت اذكرها
 قوله بل لا يربط انما ينبغي ان لا يتخرج من مناطه الخاصة التي بها يجب وجودها الى التعرّف وهي المشتقات لم توجد لكل
 قوله كما قالوا آه اعلم انهم طرأ الحلول بالاختصاص لناعمت وقالوا تصور الاختصاص الذي هو المنعوت بال
 الى المنعوت بوجه يتأخر عن غيره بديهي وان لم يكن ماهية معلومة بالكنة وهذا القدر كاف في المقصود وبجملته
 هذا المعنى الاجمالي بديهي وربما يتطرق اليه الشكوك عند التفصيل ومنها كلام طويل لا يليق ذكره بهذا المقام

قوله فيها الاستدلال على صحة حقيقة وحدانية ممتدة بامتداد واحد قوله فيها كيف والوجودان يعني ان الوجود ليس حقيقة
 الا بمعنى المصداق الذي لا يترى الذي ليس له فرد سوى الشخص كمال من فساد بقدره وتكثره انما هو تعدد لمضايك اليه المصنف فلو كان
 الاجزاء المنصوصة والمضاهيها الوجودات هي مختلفات صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينها في الوجود
 بهما فمهم يقولون ان الاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة وعلى وقفة وفي المقام تفصيل وتحقيق ليس بموقفة قوله فيها
 بهما فمهم يقولون ان الاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة وعلى ان كون الاجزاء التحليلية هي مختلفات مع قطع النظر عن مناهيا بوجه الوجود

قوله فلو كانت الاجزاء انتم قد عرفت مما سبق ان الوجود عبادة عن المعنى الذي يترجمه العقل عن الماهيات ان ليس
 فرد سوى الشخص المخصصة بالتوصيف الاضافة فليس تخصص الابل الاضافة لا قبلها فالماهيات المتباينة لا تتحد في الوجود
 اصلا او لما كان تقوم المشرع بالاضافة الى ما يتنوع هو عنه فكيف يتنوع عن اجدها ما يتنوع عن الاخرى مع اختلافها بالحقيقة
 فلا يمكن اتحاد حقيقتين او الوهيتين بالوجود وما توهم ان ضل الخوانساري حاشي الحاشية القديمة ان الاجزاء المقدرية دون
 موجودة بوجه وجودها لكل لكنها هويات متخالفة واتصافها بالصفات باعتبار تلك الهويات المتخالفة فلا يخفى شيئا
 اذ يلزم على هذا ان يكون الانسان والفرس مثلا موجودين بوجه واحد فان قلت الاتحاد مخصوص بنوع من الماهيات
 قلت هذا مسطحة لانه لما جاز وجوده بحدائق المتعددة او الهويات المتعددة بوجه واحد قيام الوجود الواحد بها يكون
 الاتحاد ببعض الماهيات من بعض شيئا محض فان المانع انما كان استحالة قيام حصة حصة بحدائق المتعددة او الهويات المتعددة اذا
 جوز ذلك ولم يتكلم الوجود مع تعدد الاضافات فالحقائق كلها سوية في هذا الحكم فيلزم وجود الانسان والفرس بوجه واحد قطعيا
 وما قال في موضع آخر من تلك الحاشي ان الاجزاء المقدرية موجودة ضمنها في ضمن وجود لكل الاستحالة في قيام حصة
 بمقتضى ضمن قيامه شيئا آخر ولا يلزم الوجود لكل على حدة فلا يدري محصله لانه ان اراد بالوجود المضمين الوجود الاخر
 مع الاجزاء المقدرية غير موجودة بل معدومة بالفعل انما الوجود لها بالقوة واذا خرجت من القوة الى الفعل تصير موجودة
 بوجودات متعددة فلا معنى لوجودها بوجه واحد ولو ضمننا مع انه مخالف لما صح به من ان الاجزاء المقدرية مختلفة الهويات
 وموجودة بوجه واحد وان اراد بالوجود حقيقة بوجه واحد فلا بد من قيام الوجود بها حقيقة فيلزم تعدد الوجود فافهم
 قوله ان الاتحاد يعني ان الاتحاد في الوجود بين شيئين لا يمكن الا بعد استحالة حقيقتها فان كان لا بد من حقيقتين بالذات
 فالاستحالة في الوجود ايقر بالذات ان كان الاتحاد بينهما بالعرض فالاستحالة في الوجود ايقر لك فاذا وجد شي في الخارج
 او في الذهن مثلا كانت ذاتية موجودة بوجه بالذات العرضيات بالعرض ذاتية مع الذاتيات اتحادا بالذات
 ومع العرضيات اتحادا بالعرض فاذا وجد زيد مثلا في الدار فالانسان موجود فيه حقيقة بخلاف العمى والابص
 فانها موجودان بوجه بالعرض اذ ليس زيد في حد ذاته اعمى ولا ابص فان نسبة وجوده الى الاعمى والابص
 كانت هذه النسبة بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا في حد ذاته انسان فمناط الاتحاد في الوجود بالذات

ينا في وحدة الاتصال بينهما أي كونها مشتركة اعمد قولها فيما استحق على كل جزاء من سوار كان تحليليا او غير تحليلي
 تخصيص التحليل ليس على ما في قوله تجري في اعمد قولهم انهم تخصيص الاعداد لا تصافيا بالاكثارية والاقليته بالذات واما
 المحدثون في ساطع ما قوله فلا يرد في ذلك اعمد قوله والاعداد في البيان لم يرد صلا قوله فيجوز ان يكون الترتيب
 الترتيب بين تلك الاعداد من جهة نفسها لا من جهة الاعداد المتأخرة لعدم تحقق الاعداد الاكثر والاقل فيها قوله ولا
 عليه ان اراد بالليل على هو علم من التنبية على طريق عموم الجاز فان الليل مختص بالنظريات كما تنبيه في البدييات قوله
 في الحاشية لا يلزم ان يكون مشتركا عليه لان الشيء لا يترتب الا على ما يتفق بدون كما صرح في موضع آخر قوله ليس الا حصول
 واحد لما مر من ان اتحاد الكمالات المصدرة منوط بتعدد الاتحاد اليه وما يوصف بها واذ ليس بين قوله لما استمر
 من امتناع استواء حال العلم وبقوله فافهم تذكر ما قبله قوله فان قلت انهم يعني انا لا نعلم ان بطلان كون الوجودات متفانية يستوجب
 ان يكون امر موجودا قائما بالنفس مطابقة للعلوم كما نعلم انهم نفس الجائز ان يكون خافعة كما يراه جمهور المتكلمين للوجود
 الذي في الامام القائل فعلى هذا المراد بقوله الامر على الامر اصل العقل سوار كان وجه الحلول القيام باولا

بين شيئين اتحاد حقيقتها بالذات منوط بالاتحاد في الوجود بالعرض اتحاد حقيقتها كالتساوي في الوجود عبارة عن المعنى لم يصدق
 المتخرج عن الجاهليات لم يخصص بالاضافة اليها فان كانت ذات الموضوع والمحمول متحدة بالذات يستتبع ذلك اتحادها
 في الوجود وهم كذا ان اتحادها في الحقيقة بالعرض يستتبع ذلك اتحادها في الوجود كذا كذا الحق الحق الكون في شئ من التفسير
 قوله بنا في وحدة الاتصال انه اذا الواحد بالاصل لا يمكن ان يكون مختلفا بالطبيعة فلا يكون بينه وبين سواها اتحاد حقيقة او
 وحدة الاتصال صلا بل انما يكون وحدة بالاسم وظاهر ان اقسامه الوهمية والفرضية انما تكون الى امور متحدة في الماهية
 لكل في الحقيقة كما قرره في بطلان نهى عن مقترطين قال الشارح في الحاشية بل هو نفس الزائل الذي لا يخفى على
 ادنى مسكة ما فيه اذ لا احتمال لكون العلم عبارة عن الزائل صلا واللازم صدق المشتق بعينه وبدره عن العلم الذي هو
 ذات الزائل فالعلم على تقدير كونه زوالا ليس نفس الزائل بل نفس الزايل والزايل اقياس على حصوله واصلا قياسا على
 قوله اراد بالليل انه دفع لما اورد ان استدلال سبب كاسب يكون عليه فيلزم الترتيب بل امتناع وجود شخص حاصل بدون
 ضرورة ان الحصول لا يمكن ان يوجد بحد ذاته وحال الدفع ان المراد بالاستدلال هنا ما هو علم التنبية الاستدلال بهذا المعنى ليس
 كاسب فلما في الاستدلال بهذا المعنى كذا لا يمكن ان يكون في قوله كذا حاصل بالنظر للمصاحبة لا سيما كما قال بعض المتكلمين
 قوله لان الشيء لا يترتب فيه انهم اتفقوا على ترتيب الحصول على العلم مع تجويزهم تعدد العمل المستقلة على حصول
 واحد شخصي لو على اتعاقب او التبادل فالحصل يترتب على كل واحد منها وليس مقتضاها بدون كل واحد منها فافهم
 قوله من الجائز ان يكون انهم قال الامام الرازي في شرح الاشارات لصورته الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت
 جملا وان كانت مطابقة فلا بد من امر وجه لم لا يجوز ان يكون الا ذلك حاله نسبة بين المدرك والمذكر

قوله العلم متصف بالخ في ما افاده بعض الاعاظم انه لو اريد بالمطابقة الوفا والكشف فلا ينفع فيما هو بصده وان اريد بها المطابقة في الماهية فمنوع عندهم ولا يجدي شهادة الوجود بل لا بد من إقامة البرهان قوله قد يقال ان معنى قولنا
عن السؤال المصدر بقوله فان قلت قوله فهو في الذهن ان لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصح الزامه على المتكلمين لا تحقيقا
فان من الاحتمال ان يكون العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو في عموم الامام ولا يخفى لبطلانه بهذا ولا ما مر
من ان العلم متصف بالمطابقة واللام مطابقة وله نسبة ليست كذلك

واجاب عنه المحقق الطوسي بان من بصورتها هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي
واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لا امتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما فلا
قال المتصفي المحاكات حاصلة ان الادراك يمنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة واللام مطابقة ولو كان
اضافة لا يمنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون الادراك لا موجودا في الخارج واذا امتنع وجودها امتنع
وصفها بالمطابقة واللام مطابقة ثم اعترض عليه بان لا يجوز ان يكون بعض الاضافات موجودة في الخارج
وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وانت تعلم ان هذا مع كونه سفسطة ظاهرة بطلانها لا معنى لوجود الاضافة في الخارج
اصلا والا يلزم التمسك بوجود الاضافة في الخارج لا يكفي في صحة الاحتجاج بالمطابقة وعدمها اذ المطابقة للمعلوم
وعدم المطابقة له بمعنى المناسب للمقام مما لا يعقل في الاضافة اصلا بخلاف ما اذا جعل العلم صورة فانه يمكن ان يتصور
فيها المطابقة وعدمها وقال الفضل ميرزا جان في حاشي المحاكات محصل اجواب بان المانع من كون الادراك
اضافة ان الاضافة تمتنع الوجود في الخارج على ما تقرر عندهم واذا امتنع وجود النسب لاضافات في الخارج فامتنع
وصف الادراك بالمطابقة على تقدير كونه اضافة اذ يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق في الماهية
والمتحقق في الخارج ليس الاطراف الاضافة التي هو المدرك للاتحاد بينهما في الماهية ثم اعترض عليه بان اللازم
ما ذكره ليس الا عدم كون الادراك معنى الاضافة علما واما عدم كونه جهلا فلا ولعله ذكره استطرادا وقيمة ان المراد
بكون الجهل عدم المطابقة انه عدم المطابقة عما من شأنه المطابقة فقد لزم عدم كون الاضافة جهلا فافهم
قوله فيه ما افاده بعض الاعاظم انه محصله ان المطابقة واللام مطابقة قد تطلق على مطابقة امر للماهية
وبالعوارض المشتركة بينها وعدمها وموجبه اتحاد المطابق والمطابق بحسب الحقيقة وقد تطلق على مطابقة علم
اعتمادا لما في نفس الامر ومحصلة يرجع الى انكشاف الشيء كما هو وعدمه فان كان المراد بالمعنى الاول فلا نسلم ان المطابقة
واللام مطابقة بهذا المعنى من شأن العلم بل هذا لا يزيد على نفس الدعوى فيكون مصادرة ودعوى الضرورة في
محل النزاع غير مسموع وان كان المراد بالمعنى الثاني فكون المطابقة واللام مطابقة بهذا المعنى من شأن الصورة ثم
بل الدلائل لقاطعة قائمة على ان المطابقة واللام مطابقة بهذا المعنى لا يمكن ان يتصف بها البهية الحاصلة فافهم

